Carl Gustav

Jung



Psicología y religión



Carl Gustav Jung

Psicología y religión

ePub r1.0
psilibro 05.01.14

Título original: *Psychologie und Religion*
Carl Gustav Jung, 1938
Traducción: Ilse T.M. de Brugger

Editor digital: psilibro
ePub base r1.0



Prólogo de los editores

En PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN, título que ofrecemos ahora a la consideración del público estudioso de habla castellana, enfrenta C. G. Jung ciertos temas capitales que en sus anteriores trabajos solo consideraba dentro del conexo general y brinda un tratamiento directo su más discutida hipótesis, la del inconsciente colectivo. Partiendo de un fenómeno subjetivo, individual, se alcanza la historia psicológica de la humanidad y se intenta mostrar cómo, en cada hombre, se guardan latentes las experiencias, representaciones y emociones de la humanidad toda. Entendida la religión como una fe viva, como un entusiasmo espontáneo, se explica en virtud de que el hombre la necesita premiosamente —sea cual fuere la religión ingenua o superior—, a fin de lograr un feliz desarrollo y adaptación de su personalidad. Se indica por qué debe dejarse libertad al alma para encontrar una auténtica solución religiosa como expresión de la propia peculiaridad total, consciente e inconsciente, y cómo la imposición al hombre de una moral y religión tradicionales constituye una fuente de conflictos neuróticos. Por consiguiente, también en esta materia —y no podía ser de otro modo— Jung se opone a la explicación freudiana de la religión como una gran neurosis obsesiva, como un falso sentimiento de seguridad logrado por el enmascaramiento de las neurosis menores de la existencia.

Por su ilustración del uso curativo de la religión esta obra interesa al psicoanalista y al psicoterapeuta. Más su interés va más allá de dominio de la psicología y de la psiquiatría y toca íntimamente a la filosofía y a la ciencia e historia de las religiones. En virtud de sus análisis del simbolismo religioso de los procesos inconscientes y de las raíces psíquicas del acto religioso, es en particular en el campo de esas dos últimas disciplinas que PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN constituye, además de una contribución a la técnica de la asistencia psicológica, un valiosísimo aporte al saber contemporáneo.

A fin de facilitar la comprensión del texto, en numerosas ocasiones difícil y que supone el conocimiento de ciertos conceptos en otros trabajos, se ha agregado algunas notas redactadas casi siempre en base a definiciones del mismo Jung. Tales notas se distinguen por hallarse señaladas con un asterisco.

LOS EDITORES

01

Prólogo a la edición castellana

Es probable que el lector que se acerque a este libro del gran psicólogo suizo experimente al principio una sensación de desconcierto. En efecto, al lado de declaraciones en que se afirma tratar la materia desde un ángulo rigurosamente científico, natural, tropezará con numerosas hipótesis y planteamientos de problemas que le parecerán trascender con mucho del dominio de la ciencia empírica. Semejante actitud ante escritos de Jung —en particular si pertenecen a la última fase de su producción—, no es cosa rara. Muchas veces se lo ha tildado de místico, se ha dicho que sus teorías descansaban o desembocaban en especulaciones metafísicas que muy poco tenían que ver con la psicología. Tales juicios —diríamos más bien prejuicios— se deben en parte a una escasa comprensión de su criterio metodológico, en parte a determinados temas que el desenvolvimiento de su labor le ha llevado a indagar, pero sobre todo arraigan en causas más hondas y nucleares. Es cierto que encontrar en una obra, de psicología práctica, según su autor, largas digresiones relativas a símbolos gnósticos y medievales, o intentos de demostrar la existencia en la psique de una auténtica función religiosa, no puede menos que chocar a los espíritus formados en una concepción del mundo positivista, y presuntamente empiristas como la que prevaleció en el campo de la psicología profunda a partir de las enseñanzas de Freud. No creemos necesario insistir que en esa última circunstancia es donde vemos nosotros las causas hondas y nucleares a que hemos aludido.

El enfoque junguiano del problema psicológico de la religión es consecuencia natural de su teoría de la realidad de lo psíquico, en lo esencial admirablemente sintetizada en las afirmaciones siguientes que figuran en el presente libro «*la psique existe, en efecto; es la existencia misma*». Es un prejuicio casi ridículo suponer que la existencia no puede ser sino corpórea. De hecho, la única forma de existencia de la que poseemos conocimiento inmediato, es anímica.

Esta afirmación absoluta de la realidad de lo psíquico, así como el rechazo terminante de cualquier reducción de lo psíquico a categorías biológicas, constituyen dos de los principios fundamentales de Jung, quien califica su método de fenomenológico: «que trata de sucesos, de acontecimientos, de experiencias, en resumen, de hechos. Su verdad es un hecho, no un juicio». No incumbe a la psicología el problema de si determinada idea es verdadera o falsa. «Solo se ocupa del hecho de su existencia y en tanto existe es *psicológicamente verdadera*». La Psicología sólo puede ocuparse de los procesos psíquicos. Si afirmara o negara que éstos corresponden o expresan una realidad exterior a ellos mismos, invadiría implicitamente un dominio que no le pertenece. El delirio más disparatado, la más ridícula manía, la fobia más excéntrica son, desde el punto de vista psicológico, tan verdaderos y poseen tanta realidad y «objetividad» como el más exacto juicio matemático[1].

> «La psicología como ciencia del alma debe ceñirse a su objeto, cuidándose de no ir mas allá de sus propios confines con afirmaciones metafísicas u otras profesiones de fe. Si postulase a un dios, aun cuando sólo como causa hipotética, implícitamente establecería la posibilidad de una demostración de Dios, rebasando así en forma ilícita los límites de su competencia. La ciencia sólo puede ser ciencia; no hay profesiones "científicas" ni similares *contradictiones in adiecto*. Simplemente no sabemos de donde proviene, en última instancia, el arquetipo, del mismo modo que ignoramos cuál es el origen del alma. La competencia de la psicología como ciencia empírica sólo llega al punto de establecer si la impronta que encontramos en el alma puede o no legítimamente ser llamada, en base a la investigación comparativa, una imagen de Dios. Con ello nada positivo o negativo se afirma sobre una posible existencia de Dios…»[2]

La psicología, así entendida, sólo se ocupa del fenómeno de la experiencia religiosa como actividad de la psique humana, es decir, de cómo se manifiestan en la mente del hombre las ideas religiosas, las ideas que éste tiene de Dios, o del hecho que no tenga ninguna. Tales ideas, la psicología las acepta, «pues es el hombre quien las tiene y quien crea para sí mismo imágenes», peor no puede inmiscuirse en el problema de la realidad absoluta que la fe religiosa les atribuye.

En nuestra opinión, esos criterios metodológicos que propone Jung valen sea cual fuere la posición que se adopte acerca de la esencia de lo religioso, aun cuando se acepte a su respecto una opinión extrema como la de Reinach, quien califica la religión como «un conjunto de escrúpulos que obstaculizan el libre ejercicio de nuestras facultades». Creemos, por lo tanto, que observándolos con rigor puede elaborarse una auténtica psicología de la religión, una psicología de la religión que si bien las estudia desde su particular ángulo, nada tiene que ver con las cuestiones propiamente teológicas o metafísicas.

Es cierto que en numerosas ocasiones y con sobrada razón se ha puesto de relieve que el estudio psicológico de los fenómenos religiosos entraña peligrosas dificultades. De ellas, la más ardua y principal sea la que Max Scheler señala: «Esta es la situación peculiarísima que se encuentra en la psicología de la religión, que sólo en la fe puede darse la realidad del objeto de cuya reacción psíquica se trata»[3]. ¿Salva Jung estos obstáculos? Precisamente, el carácter mismo de la pregunta hará que unos respondan en forma afirmativa y otros negativa. Por nuestra parte nos parece que quien haya leído sus trabajos sobre el tema y seguido el desarrollo de sus pensamientos a partir de la primera edición de *Transformaciones y Símbolos de la libido* (1912)[4], hasta llegar a sis profundas investigaciones sobre la alquimia[5], la simbólica de la misa[6], la interpretación psicológica del dogma de la Trinidad[7], y otros asuntos afines, hará de compartir nuestra opinión de que en todo momento logra Jung mantenerse en un plano estrictamente psicológico y que sus estudios constituyen el intento hasta hoy más logrado de elaborar una psicología de la

religión. En las contadísimas ocasiones en que traspone los límites de ese plano, él mismo es quien advierte al respecto. Y si las soluciones que recomienda o las conclusiones a que llega parecen muy discutibles, o incluso equivocadas, téngase presente, en primer término, que en el ámbito de una ciencia tan joven como la psicología el enfoque junguiano constituye una novedad aún mayor, y que el propio autor expresa repetidas veces que todas sus hipótesis son susceptibles de crítica y que inevitablemente han de superarse y corregirse en el futuro. Señalemos luego, en relación con la dificultad apuntada por Scheler, que en diversas oportunidades afirma Jung categóricamente que hasta cierto punto «nuestra psicología es una confesión mejor o peor elaborada de unos cuantos individuos». Y es justamente en ésta su opinión acerca del carácter subjetivo de cualquier ciencia sobre el alma que ve él uno de los rasgos que más lo separan del creador del psicoanálisis, a quien entre otras cosas le reprocha no entrar nunca a criticar filosóficamente sus premisas personales.

El análisis freudiano —dice Jung— es el antídoto más eficaz contra las ilusiones idealistas acerca del hombre. Merced a sus minuciosos estudios de la «parte sombría del alma», se incorpora en forma definitiva al acervo del saber el conocimiento de que la naturaleza humana posee su lado oscuro, «y no solo el hombre sino también sus instituciones y convicciones». Pero —y aquí estriba la divergencia primordial entre ambos psicólogos-procurar reducir toda manifestación anímica a ese lado oscuro condúcelo a Freud a postular la existencia de instintos, postulados evidentemente metafísicos. Condicionado históricamente, Freud «ve como su época le obliga a ver». En otras palabras, no pudiendo liberarse del materialismo científico de fines el siglo XIX, concibe lo inconsciente de modo exclusivamente racionalista e intenta esclarecer toda creación espiritual compleja con arreglo a su imagen mecanicista del universo. De aquí su teoría de la sublimación y el considerar toda la cultura humana como mera derivación del instinto sexual. De aquí también su valoración negativa de los factores irracionales.

Lo irracional, empero, existe; es un hecho psicológico. Por tanto, como tal hemos de considerarlo, cuidando de no violentar su idiosincrasia. Tarea ésta en verdad difícil dado que nos hallamos constreñidos por las categorías lógicas que nos obligan a expresarnos en términos de razón, mas que toda psicología verdaderamente empírica debe afrontar. Lo contrario equivale a su arbitrario estrechamiento del campo de la experiencia.

Fácilmente cabe inferior de lo antedicho que cuanto el psicoanálisis dice de la religión le resultará a Jung, como a quienquiera que examine las múltiples actividades del alma con mente desprejuiciada y atienda a la singularidad de cada una de ellas inquiriéndose respecto de su sentido, harto insuficiente. Pues de reflexionar aunque solo por un instante acerca del papel capital desempeñado por la religión en la historia, no es posible seguir explicándola como mera sublimación de necesidades instintivas o como una gran neurosis obsesiva. Es incontestable que siempre y en todas partes el hombre ha cumplido funciones religiosas, que no solo constituye la religión un fenómeno histórico y social sino un «importante asunto personal para crecido número de individuos». ¿Por qué es así? ¿Qué puede

decirnos la psicología al respecto? Tales son los problemas examinados en este breve pero sustancioso libro.

La respuesta que da Jung a esos interrogantes puede formularse mas o menos como sigue: los fenómenos religiosos no son una sublimación, sino expresiones de una auténtica y legítima función de la psique humana. La psique es un factor autónomo, y las manifestaciones religiosas son confesiones psíquicas que en último término, obedecen a procesos inconscientes. La religión, al examen desprejuiciado, siempre se nos manifiesta como una relación viviente con las actividades psíquicas de los inconsciente. Un eminente discípulo de Jung, sintetizando el pensamiento de este, expresa que la religión no es otra cosa que «La adaptación del hombre al hecho de la conciencia, su réplica a sus existencia como hombre»[8]. Pero no corresponde entrar aquí a examinar esas afirmaciones por otra parte desarrolladas en este libro, que asimismo constituye un excelente ejemplo de lo que su autor denomina el método de la amplificación, esto es, el enriquecimiento, a los fines de la interpretación, de todo símbolo o imagen producidos por la fantasía, con material afín extraído de todo tipo de creaciones espirituales de sentido similar, en especial imágenes y símbolos mitológicos y folklóricos. Las analogías que comprueba entre las producciones de la fantasía de enfermos o sanos y los símbolos, mitos o leyendas, no dejarán indiferentes a quienes sientan vitalmente los problemas del espíritu, e indudablemente lleva a conclusiones e hipótesis de sumo interés no sólo para el psicólogo, sino también para el mitólogo y el historiador de las religiones. Un eminente estudioso de esta última rama del saber, Baruzi, no hace mucho expresaba que hasta ahora nos hemos conformado con una psicología religiosa superficialmente descriptiva, carente de contenido social y señalaba la necesidad de una psicología que interpretara «desde adentro» ciertos hechos inaccesibles al mero análisis externo. En este sentido no cabe cuestionar la contribución de Jung, que —como se ha dicho— ha abierto nuevos horizontes y ofrecido mayores posibilidades de explicación y probabilidades de exactitud. Prueba de ello son sus obras en colaboración con hombres de tanto prestigio en la materia como Wilhelm[9] y Kerényi[10], como sus propios estudios hace poco publicados[11] y la extraordinaria obra de uno de sus discípulos, Erich Neumann[12], han abierto nuevos horizontes y ofrecido mayores posibilidades de explicación y probabilidades de exactitud en materia tan difícil como la investigación mitológica y religiosa.

Para terminar, nos permitimos llamar muy en particular la atención del lector sobre las hipótesis que aquí formula Jung acerca del dogma de la Trinidad y la peculiar situación del «elemento femenino a su respecto». Ahora bien, adviértase que las conferencias de Terry que integran este libro fueron dictadas en 1937, es decir trece años antes de que la Iglesia católica promulgase el nuevo dogma de la Asunción de la Virgen María[13]. No podía pedirse mejor prueba confirmatoria de cuán hondo ha sabido penetrar en los procesos psicológicos de la simbólica religiosa el creador de una de las mas valiosas e interesantes direcciones actuales de la ciencia del alma.

ENRIQUE BUTELMAN

Prefacio

He aprovechado la oportunidad que me brinda el revisar la traducción alemana de las conferencias de Terry, para introducir una serie de mejoras, consistentes casi todas en ampliaciones y agregados. Los últimos se hicieron, sobre todo, en la segunda y tercera disertación. A diferencia de la edición inglesa, donde las anotaciones se hallan al final del libro, en ésta se han acoplado al texto como notas a pies, lo cual ahorra al lector el molesto trabajo de hojear el libro.

La edición original inglesa contenía ya considerablemente más de lo que fue dable incluir en la conferencia. Sin embargo, conservaba en lo posible la manera verbal empleada en la conferencia, y ello en medida nada despreciable, por la simple razón de que el gusto norteamericano se muestra más accesible a este estilo que al del tratado científico. También en este respecto se distingue bastante la edición alemana del original inglés. Mas no se han realizado modificaciones fundamentales.

C.G. JUNG

CAPÍTULO I

LA AUTONOMÍA DE LO INCONSCIENTE

Parece ser propósito del fundador de las *Terry Lectures* el brindar, tanto a los representantes de las ciencias naturales cuanto a los de la filosofía y de otros campos del saber humano, la ocasión de aportar su grano de arena al esclarecimiento del problema eterno de la religión; y dado que la Universidad de Yale me ha hecho el honor de encargarme las *Terry Lectures* de 1937, considero tarea mía mostrar qué tiene que ver con la religión, o qué puede decir acerca de ella la psicología o, más bien, la rama especial de la psicología médica que yo represento. En virtud de que la religión constituye, ciertamente, una de las más tempranas y universales exteriorizaciones del alma humana, se sobrentiende que todo tipo de psicología que se ocupe de la estructura psicológica de la personalidad humana, habrá por lo menos de tener en cuenta que la religión no sólo es un fenómeno sociológico o histórico, sino, también, un importante asunto personal para crecido número de individuos.

Si bien se me ha llamado a menudo filósofo, soy empírico y como tal sustento el punto de vista fenomenológico. Opino que no infringimos los principios de la empirie científica si de vez en cuando hacemos reflexiones que trascienden el mero acumulo y clasificación del material suministrado por la experiencia. Creo de hecho que no hay experiencia posible sin consideración reflexiva, porque la «experiencia» constituye un proceso de asimilación sin el cual no se da comprensión alguna. De ese aserto se sigue que abordo los hechos psicológicos no desde el ángulo filosófico, sino desde un punto de vista científico-natural. En la medida que el fenómeno de la religión presenta un aspecto psicológico muy significativo, trato el tema con enfoque exclusivamente empírico. Me restrinjo, pues, a la observación de fenómenos, absteniéndome de todo trato metafísico o filosófico. No niego la validez de otras maneras de consideración, mas no puedo pretender una correcta aplicación de tales criterios.

Sé que la mayoría de los hombres cree estar al tanto de todo cuanto puede conocerse acerca de la psicología, pues opinan que la psicología no es sino lo que ellos saben de sí mismos. Pero la psicología es en verdad mucho más. Al paso que guarda escasa vinculación con la filosofía, se ocupa considerablemente más de los hechos empíricos, buena parte de los cuales es difícilmente accesible a la experiencia corriente. Me propongo, por lo menos, facilitar algunas nociones de cómo la psicología práctica enfrenta el problema religioso. Es claro que la amplitud del problema requeriría, no tres conferencias, sino un número muy superior, dado que a la necesaria discusión de los detalles concretos debería dedicarse mucho tiempo y sería preciso extenderse en una buena cantidad de explicaciones. El

primer capítulo de mi trabajo será una suerte de introducción al problema de la psicología práctica y a sus relaciones con la religión; el segundo, se ocupará de los hechos que muestran la existencia de una auténtica función religiosa en lo inconsciente, y el tercero versará sobre el simbolismo religioso de los procesos inconscientes.

En razón de que mis exposiciones son de índole bastante inusitada, no debo suponer que mis oyentes se hallen completamente familiarizados con el criterio metodológico del tipo de psicología que represento. Se trata de un punto de vista exclusivamente fenomenológico, lo cual equivale a decir que trata de sucesos, de acontecimientos, de experiencias, en resumen, de hechos. Su verdad es un hecho, no un juicio. Cuando la psicología habla, por ejemplo, del tema de la partenogénesis, sólo se ocupa de la existencia de semejante idea, sin abocarse a la cuestión de si tal idea es verdadera o falsa en algún sentido. La idea, en tanto existe, es psicológicamente verdadera. La existencia psicológica es subjetiva puesto que una idea sólo se da en un individuo; mas es objetiva en cuanto mediante un *consensus gentium* es compartida por un grupo mayor.

Ese es también el punto de vista de la ciencia natural. La psicología trata las ideas y otros contenidos espirituales del mismo modo que, por ejemplo, se ocupa la zoología de los diversos géneros animales. Un elefante es verdadero porque existe. El elefante no es una conclusión lógica, ni un aserto ni un juicio subjetivo de un intelecto creador. Es, sencillamente, un fenómeno. Pero estamos tan habituados a opinar que los hechos psíquicos son productos arbitrarios del albedrío, e inclusive inventos de su creador humano, que apenas si podemos librarnos del prejuicio de considerar a la psique y a sus contenidos meramente como una caprichosa invención nuestra o como un producto más o menos ilusorio de conjeturas y opiniones. Es un hecho el que ciertas ideas se dan casi en todas partes y en todos los tiempos, y que hasta pueden aparecer de por sí y espontáneamente con entera independencia de la migración y la tradición. No son hechas por el individuo, sino que ocurren y aún irrumpen en la conciencia individual. Lo dicho no es filosofía platónica, sino psicología empírica.

Antes de hablar de religión he de explicar qué quiero significar con este término. Religión escomo dice la voz latina *religare* —la observancia *cuidadosa y concienzuda* de aquello que Rudolf Otto[1] acertadamente ha llamado lo «numinoso»: una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independiente de su voluntad. En cualquier caso, al igual que el *consensus gentium*, la doctrina religiosa señala invariablemente y en todas partes que esa condición ha de coordinarse con una causa externa al individuo. Lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos, la regla universal.

Sin embargo tan pronto abordamos el problema de la práctica o el ritual religiosos, se dan ciertas excepciones. Gran número de funciones rituales se

cumplen con la exclusiva finalidad de suscitar deliberadamente el efecto de lo numinoso mediante ciertas argucias mágicas, como la invocación, el encantamiento, el sacrificio, la meditación, las prácticas yoga, las mortificaciones de diversa naturaleza autoimpuestas por el hombre, etc. Más siempre una creencia religiosa en una causa exterior y objetiva divina precede a todas esas funciones rituales. La Iglesia católica, verbigracia, administra los sacramentos con la finalidad de brindar los beneficios espirituales que éstos comportan a los creyentes. Mas como dicho acto terminaría en un forzar la presencia de la gracia divina mediante un procedimiento sin duda mágico, se arguye, lógicamente, así: nadie puede obligar a la gracia divina a que se presente en el acto sacramental; no obstante, ella se encuentra inevitablemente presente en él, dado que el sacramento es una institución divina que Dios no habría establecido de no haber intentado apoyarla[2].

Entiendo que la religión es una actitud especial del espíritu humano, actitud que —de acuerdo con el empleo originario del concepto «religión»— podemos calificar de *consideración y observancia solícitas* de ciertos factores dinámicos concebidos como «potencias» (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos. En inglés suele decirse de una persona interesada entusiastamente por alguna empresa, «que se consagra a su causa de un modo casi religioso». William James, por ejemplo, señala que un hombre de ciencia a menudo no tiene fe, «pero que su temple es religioso»[3].

Quisiera poner en claro que con el término «religión»[4] no me refiero a un credo. Es cierto, empero, que toda confesión, por un lado, se funda originariamente en la experiencia de lo numinoso, y por otro, en la *pistis*, en la fidelidad (lealtad), la fe y la confianza ante una señalada experiencia de efecto numinoso y el cambio de conciencia que resulta de éste. La conversión de Pablo es evidente testimonio de ello. Cabría decir, pues, que el término «religión» expresa la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso.

Las confesiones son formas codificadas y dogmatizadas de experiencias religiosas primitivas[5]. Los contenidos de la experiencia son sagrados, y por regla general, se han vuelto rígidos dentro de una construcción mental inflexible y a menudo compleja. El ejercicio y repetición de la experiencia primitiva han llegado a constituirse en rito e institución inmutable. Eso no significa necesariamente que se trate de una petrificación. Antes bien, durante siglos enteros y para innumerables personas ello puede representar la forma de la experiencia religiosa, sin que surjan necesidades que lleven a modificarla. Aun cuando a menudo se acusa a la Iglesia católica por su rigidez especial, ella admite que el dogma es vivo y que, por lo tanto, su formulación es en cierto sentido susceptible de modificación y desarrollo. Tampoco el número de dogmas se halla limitado y puede aumentar en el curso del tiempo. Lo mismo vale para el ritual. De todos modos, cualquier cambio o

desarrollo se determina dentro del marco de los hechos originariamente experimentados, por lo cual se establece un tipo particular de contenido dogmático y de valor afectivo. Hasta el protestantismo —que al parecer se ha entregado a una liberación casi ilimitada respecto de la tradición dogmática y del ritual codificado, desintegrándose así en más de cuatrocientas denominaciones, hasta el protestantismo —repetimos— se halla obligado a ser, por lo menos, cristiano, y a expresarse dentro del esquema de la convicción de que Dios se reveló en Cristo, que padeció por la humanidad. Es éste un marco preciso, con contenidos precisos a los que no es posible vincular con ideas y sentimientos budistas o islámicos. Y, sin embargo, es indudable que no sólo Buda, Mahoma, Confuncio o Zoroastro constituyen fenómenos religiosos, sino también Mitra, Atis, Cibeles, Manes, Hermes, así como muchas religiones exóticas. El psicólogo orientado científicamente ha de desatender la pretensión de todo credo a proclamarse verdad única y eterna. Dado que se ocupa de la vivencia religiosa primordial, debe centrar su atención en el aspecto humano del problema religioso, haciendo caso omiso de lo que con ella han hecho las confesiones.

Como soy médico y especialista en enfermedades nerviosas y mentales, no tomo mi punto de partida en un credo cualquiera, sino en la psicología del hombre religioso, del hombre que considera y observa cuidadosamente ciertos factores que obran sobre él y sobre su estado general. La tarea de denominar o de definir esos factores según la tradición histórica o el saber etnológico es fácil, pero será inusitadamente difícil hacerlo desde el punto de vista de la psicología. Mi posible contribución a la cuestión religiosa proviene, con exclusividad, de mi experiencia práctica, tanto con mis pacientes cuanto con las llamadas personas normales. En razón de que nuestras experiencias con los seres humanos dependen, en grado considerable, de lo que hacemos con ellos, mi única vía de acceso al tema que percibo es la de proporcionar al menos una idea general de cómo procedo en mi trabajo profesional.

Puesto que toda neurosis está en relación con lo más íntimo de la vida del hombre, siempre experimentará ciertas inhibiciones el paciente al que se le pide que describa, en forma detallada, todas las circunstancias y complicaciones que le hicieron enfermar. Mas ¿por qué motivo no puede hablar abiertamente de ello? ¿Por qué es miedoso, tímido o mojigato? La causa reside en la «observancia cuidadosa» de ciertos factores exteriores que se llaman opinión pública o respetabilidad o buen nombre. Y aun cuando confíe en su médico, aun cuando no sienta ya vergüenza ante él, vacilará en confesarse ciertas cosas a *sí mismo* —e incluso tendrá miedo de hacerlo— como si fuera peligroso adquirir conciencia de sí mismo. De ordinario tenemos aquello que parece subyugarnos. ¿Pero es que hay en el hombre algo más fuerte que él mismo? No hemos de olvidar que toda neurosis va acompañada por una cantidad equivalente de desaliento. El hombre es neurótico en la medida en que ha perdido la confianza en sí mismo. Una neurosis es un fracaso humillante, y como tal es asimismo sentida por todos los que no son enteramente inconscientes de su propia psicología. Y el hombre queda derrotado por algo «irreal». Tal vez desde hace mucho los médicos vienen diciéndole que no

le falta nada, que realmente no está enfermo del corazón, ni tiene carcinoma alguno. Sus síntomas sólo son imaginarios. Pero cuanto más cree ser un *malade imaginaire*, tanto más se apodera de su personalidad entera un sentimiento de inferioridad. «Si mis síntomas son imaginarios —se dirá— ¿de dónde he sacado yo esta maldita imaginación y por qué me empecino en semejante locura?» Es ciertamente conmovedor ver ante sí a un hombre inteligente asegurarle a uno en forma casi implorante que padece de un carcinoma intestinal, para acto seguido agregar con voz temerosa que, claro está, sabe que su carcinoma sólo existe en su fantasía.

Me temo que la corriente concepción materialista de la psique no nos ayude a muchos en los casos de neurosis. Si el alma estuviera provista de un cuerpo de materia fina, podría al menos decirse que este cuerpo vaporoso sufre de un carcinoma real, si bien un tanto aéreo, en forma parecida a como el cuerpo de más macizo material es susceptible de padecer dicha enfermedad. En tal caso al menos existiría algo real. De ahí que la medicina general experimente una fuerte aversión a todo síntoma de naturaleza psíquica: o el organismo está enfermo o a uno no le falta nada; y si no es dable verificar que en verdad el organismo está enfermo, ello se debe a que los medios disponibles en el presente no permiten aún al médico encontrar la verdadera naturaleza del trastorno incuestionablemente orgánico.

¿Qué es en el fondo la psique? Un prejuicio materialista indica que no es sino un mero epifenómeno, un producto secundario de los procesos orgánicos del cerebro. Se opina que todo trastorno psíquico debe de tener una causa orgánica o física, sólo que no puede probarse dada la imperfección de nuestros actuales recursos diagnósticos. La innegable conexión entre psique y cerebro confiere a este punto de vista cierta significación, mas no tanta como para instituirlo en verdad exclusiva. No sabemos si en la neurosis existe o no un efectivo trastorno de los procesos orgánicos cerebrales; y si se trata de trastornos de índole endocrina resulta imposible decidir si ellos son causa o efecto del trastorno.

De otro lado, es incontrovertible que las neurosis reconocen causas anímicas. Es, por cierto, sobremanera difícil figurarse cómo mediante la sola confesión pueda un trastorno orgánico curarse en un momento. Pero he visto un caso de fiebre histérica, con temperatura de 39°, que tras confesar la causa psicológica curó en escasos minutos. ¿Y cómo explicaríamos los casos de enfermedades evidentemente físicas influidas y aun curadas por la simple discusión de ciertos conflictos anímicos penosos? He visto un caso de psoriasis, prácticamente extendido al cuerpo entero, que luego de unas pocas semanas de tratamiento psicológico sanó en sus nueve décimas partes. En otro caso, a un paciente sometido a una operación por la dilatación del colon se le había extirpado 40 centímetros, más pronto se hizo notar una notable dilatación del colon restante y, desesperado, el paciente se rehusó a la segunda intervención, no obstante afirmar el cirujano su absoluta necesidad. Y bien, tan pronto se descubrieron ciertos hechos psíquicos de carácter íntimo, el colon empezó a funcionar normalmente.

Experiencias de esa índole —bastante frecuentes por lo demás— tornan muy difícil creer que la psique no sea nada o que un hecho imaginario sea irreal. Ocurre sólo que la psique no se encuentra allí donde lo busca un entendimiento miope.

Existe, pero no en forma física. Y es un prejuicio casi ridículo suponer que la existencia no puede ser sino corpórea. De hecho, la única forma de existencia de la que poseemos conocimiento inmediato, es anímica. Idéntico derecho nos asistiría si, a la inversa, dijésemos que la existencia física es una mera inferencia, pues sólo entramos en conocimiento de la materia en la medida en que percibimos imágenes psíquicas trasmitidas por los sentidos.

Es seguro que incurrimos en grave error si echamos en olvido esta verdad sencilla pero fundamental; pues aun cuando la imaginación fuese la única causa de neurosis, ella sería, no obstante, algo muy real. Si un hombre se figurase que yo soy su enemigo declarado y me matara, yo estaría muerto a causa de una mera imaginación. Las imaginaciones existen y pueden ser tan reales y tan nocivas y peligrosas como los estados físicos. Opino, inclusive, que los trastornos anímicos son harto más peligrosos que las epidemias o terremotos. Ni las epidemias de peste o de viruela medievales han matado a tantos hombres como ciertas discrepancias de opinión en el año 1914 o ciertos «ideales» políticos en Rusia.

Nuestro espíritu no puede aprehender su propia forma de existencia, porque no tiene su punto de Arquímedes en lo exterior; empero, existe. La psique existe, en efecto, es la existencia misma.

¿Qué le contestaremos, pues, a nuestro enfermo del carcinoma imaginario? Yo le diría: «Sí, mi amigo, sufres en verdad de una cosa de índole cancerosa. Cobijas, en efecto, un mal mortal que, sin embargo, no matará tu cuerpo porque es imaginario. Mas acabará por matar tu alma. Ya ha estropeado y envenenado tus relaciones humanas y tu felicidad personal, y seguirá extendiéndose cada vez más, hasta devorar tu entera existencia anímica, hasta el punto que tú mismo terminarás siendo un tumor maligno y destructor».

Nuestro paciente se percata de que él no es autor de su imaginación mórbida, a pesar de que su entendimiento lógico le sugerirá, sin duda, que es el dueño y productor de su imaginación. Si un hombre padece de un carcinoma real, nunca cree ser él mismo creador de semejante mal, no obstante hallarse éste instalado en su propio organismo. Pero cuando se trata de la psique en seguida sentimos una especie de responsabilidad, como si fuéramos los productores de nuestros estados psíquicos. Este prejuicio es de fecha relativamente reciente. Hasta hace mucho, aun la gente sumamente civilizada creía en agentes anímicos capaces de influir sobre nuestro entendimiento y nuestro ánimo. Había magos y brujas, espíritus, demonios, ángeles y hasta dioses que podían provocar ciertos cambios psicológicos en el hombre. En tiempos anteriores, el hombre del carcinoma imaginario habría abrigado muy distintos sentimientos con respecto a su idea. Tal vez hubiera creído que alguien lo hechizó o que estaba poseído, y nunca se le hubiera ocurrido considerarse a sí mismo como el causante de semejante fantasía.

En verdad, supongo que su idea del carcinoma constituye una excrecencia espontánea originada en aquella parte de la psique no idéntica a la conciencia y que aparece como una formación autónoma que irrumpe en la conciencia. De la conciencia cabe decir que es nuestra existencia psíquica propia; mas también el carcinoma tiene *su* existencia psíquica propia, independientemente de nosotros

mismos. Los hechos observables parecen verificar cabalmente esta afirmación[6] y no tardaremos en descubrir que este hombre no es dueño de su propia casa: sus reacciones son demoradas, suprimidas o reemplazadas por otras que operan como intrusos autónomos. Ciertas palabras-estímulo no son contestadas por su intención consciente, sino por ciertos contenidos autónomos, de los cuales el sujeto examinado carece a menudo de conciencia. En nuestro caso es seguro que recogeremos respuestas procedentes del complejo psíquico en el que arraiga la idea del carcinoma. Toda vez que una palabra estímulo toca alguna cosa vinculada con el complejo escondido, la reacción de la conciencia del yo es perturbada e inclusive reemplazada por una respuesta originaria de dicho complejo. Ocurre precisamente, como, si el complejo fuese un ser autónomo, capaz de estorbar las intenciones del yo. En rigor, los complejos se comportan a la manera de personalidades secundarias o parciales dotadas de vida espiritual propia*.

* La *autonomía del complejo* constituye uno de los principios básicos de Jung. que en ocasiones llama a su sistema «psicología de los complejos». Considera Jung los complejos como una suerte de «unidades vivientes de la psique inconsciente», como «personalidades o psiques fragmentadas» independientes del control consciente y que se manifiestan o dejan de hacerlo según su tendencia propia. Véase sobre el tema el trabajo de Jung titulado «Generalidades sobre la teoría de los complejos», incluido en *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires, 1960.

Ciertos complejos están meramente apartados de la conciencia, pues ésta ha preferido deshacerse de ellos mediante la represión; pero hay otros que nunca estuvieron antes en la conciencia y que, por lo tanto, nunca fueron reprimidos arbitrariamente. Brotan de lo inconsciente e invaden la conciencia con sus convicciones e impulsos extraños e inalterables. El caso de nuestro paciente pertenece a la última categoría. No obstante su cultura y su inteligencia, se convirtió en víctima infeliz de algo que se le imponía y lo poseía. Era completamente incapaz de cualquier forma de autodefensa contra el poder demoníaco de su estado patológico. En efecto, la idea obsesiva iba creciendo en él al modo de un verdadero carcinoma. Un buen día apareció y desde entonces perduraba inalterada; sólo se daban breves intervalos de libertad.

La existencia de semejantes casos explica, hasta cierto punto, el miedo de los hombres a adquirir conciencia de sí mismos. Tal vez se esconda realmente algo detrás de este telón (nunca puede saberse a ciencia cierta) y por eso se prefiere considerar y observar solícitamente los factores exteriores a la conciencia. En la mayoría de los hombres hay una especie de *deisidaimonia* primitiva respecto a los posibles contenidos de lo inconsciente. Más allá de toda esquivez natural, de todo pudor y tacto, se oculta un secreto temor a los *perils of the soul* —a los peligros del alma. Es comprensible que nos desagrade admitir tan ridículo miedo; pero deberíamos tener presente que no se trata de un temor infundado, sino harto justificado. Jamás estamos seguros de que una nueva idea no se apodere de nosotros o de nuestro vecino. Tanto la historia contemporánea cuanto la antigua nos enseñan que a menudo esas ideas son tan extrañas, e incluso tan extravagantes, que la razón difícilmente las acepta. La fascinación que por lo regular comporta semejante idea de suscita una obsesión fanática que, a su turno, hace que a todos los disidentes

—no importa cuán bien intencionados o sensatos sean— se los queme vivos, se les corte la cabeza o se los aniquile en masa con la ametralladora moderna. Ni siquiera cabe el consuelo de pensar que esos hechos corresponden a épocas ya sumamente lejanas. Por desgracia, no sólo parecen pertenecer al pasado, sino que es de esperarlos aún en el futuro, ello en forma muy especial. *Homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre), es una sentencia triste, pero de validez eterna. El hombre tiene, pues, motivos suficientes para temer esas fuerzas impersonales inconscientes. Hallémonos en feliz inconsciencia a su respecto, en razón de que en nuestras acciones personales y bajo circunstancias normales no se presentan nunca, o al menos, casi nunca. Mas, por otro lado, convertidos los hombres en turba, se desencadenan los dinamismos del hombre colectivo, las bestias o demonios que dormitan en todo individuo, hasta convertirlos en partículas de una masa. En la masa el hombre inconscientemente desciende a un nivel moral e intelectual inferior, al nivel existente siempre por debajo del umbral de la conciencia, listo para emerger tan pronto medie la ayuda o la atracción de una masa.

Conceptúo un error funesto considerar a la psique humana como algo sólo personal y explicarla exclusivamente desde un punto de vista personal. Tal explicación es sólo válida para el individuo en tanto se halla entregado a sus ocupaciones y relaciones comunes, habituales; pero en cuanto se presenta una ligera variante, verbigracia, en forma de acontecimiento imprevisto y algo inusitado, en seguida se dejan ver las fuerzas instintivas, que dan la impresión de completamente fortuitas, nuevas e inclusive extrañas, y a las que ya no es dable explicar por motivos personales, pues, antes bien son comparables con sucesos primitivos, tales como un pánico en ocasión de un eclipse solar u otra cosa parecida. El intento de reducir, por ejemplo, la ejecución sangrienta de las ideas bolcheviques a un complejo paterno personal, me parece sobremanera insatisfactorio.

Es sorprendente la transformación que se opera en el carácter de un individuo al irrumpir en él las fuerzas colectivas. Un ser humano afable y sensato puede tornarse un maníaco o una bestia salvaje. Propendemos en todos los casos a inculpar a las circunstancias exteriores, mas nada explota en nosotros que no existiese de antemano. En rigor, vivimos siempre como sobre un volcán y, por lo que sabemos, la humanidad carece de medios preventivos contra una eventual erupción que aniquilaría a toda persona a su alcance. Es por cierto bueno predicar la razón y el sentido común, pero ¿qué hará uno en medio de un auditorio integrado por inquilinos de un manicomio o una masa fanatizada? Entre ambos no media gran diferencia, pues al igual que la turba, el enajenado se halla dominado por fuerzas impersonales que le subyugan.

En verdad, basta una neurosis para que se evoquen las potencias incontrolables por los medios racionales. Nuestro caso del carcinoma revela con toda nitidez la impotencia de la razón y de la comprensión humanas frente al más notorio absurdo. Siempre aconsejo a mis pacientes que consideren esa sinrazón evidente y, sin embargo, invencible, como exteriorización de un poder y de un sentido aun incomprensible para nosotros. La experiencia me ha enseñado que constituye un método harto más eficaz tomar ese hecho en serio y buscarle una explicación

adecuada. Pero una explicación es suficiente sólo si conduce a una hipótesis que equivalga al efecto patológico. Nuestro sujeto enfrenta una potencia volitiva y una sugestión a las cuales su conciencia no puede oponer equivalente alguno. En esa situación precaria, sería una mala estrategia persuadir al sujeto de que, en alguna forma, si bien incomprensible, es él mismo quien está por detrás de su síntoma, inventándolo y alimentándolo en secreto. Semejante interpretación de inmediato paralizaría su ánimo combativo y le desmoralizaría. Mucho mejor será que comprenda que su complejo es una potencia autónoma dirigida contra su personalidad consciente. Por lo demás, tal explicación se ajusta más fielmente a los hechos efectivos que una reducción a motivos personales. Es cierto que también se da una motivación de innegable carácter personal, pero ella no es intencional: meramente le «ocurre» al paciente.

Cuando, en la epopeya babilónica, Gilgamesh provoca a los dioses con su presunción e *hybris*, éstos inventan y crean a un hombre equivalente en fuerza a Gilgamesh a fin de que contrarreste la ilegítima ambición del héroe. Exactamente lo mismo ocurre con nuestro paciente: es un pensador que de continuo trata de ordenar conceptualmente el mundo esgrimiendo el poder de su intelecto y de su entendimiento. Con su ambición ha logrado forjar, por lo menos, su destino personal. Lo ha sometido todo a la inexorable ley de su entendimiento; pero en alguna parte se le escurrió la naturaleza y se vengó de él con un disparate —por completo inaprehensible— la idea del carcinoma. Este plan inteligente fue ideado por lo inconsciente a objeto de echarle crueles y despiadadas cadenas. Fue el más rudo golpe que pudo darse a todos sus ideales racionales, y, ante todo, a su fe en el carácter omnipotente de la voluntad humana. Semejante obsesión únicamente se da en un hombre habituado a abusar de la razón y del intelecto al servicio de fines egoístas de poder.

Sin embargo, Gilgamesh se salvó de la venganza de los dioses. Tuvo sueños que le previnieron contra ese peligro y los tomó en cuenta. Le mostraron cómo podía vencer a su enemigo. Nuestro paciente, hombre de una época en que los dioses han sido aniquilados y en que inclusive gozan de mala reputación, también tenía sueños, pero no los escuchó. ¡Cómo un hombre inteligente podría ser tan supersticioso y tomar en serio los sueños! La muy difundida aprensión contra los sueños no es sino uno de los síntomas de la harto más grave subestimación general por el alma humana en conjunto. Al magnífico desarrollo científico y técnico por un lado, corresponde, por otro, aterradora falta de sabiduría e introspección. Es verdad que nuestras doctrinas religiosas hablan de un alma inmortal; pero son muy contadas sus palabras amables para con la psique humana real que, a no mediar un acto especial de la gracia divina, iría derecho a la perdición eterna. Esos importantes factores son grandemente responsables —si bien, no en forma exclusiva— de la corriente subestimación de la psique. Mucho más viejos que estos desarrollos relativamente recientes, son el miedo y la antipatía auténticos a todo cuanto linda con lo subconsciente.

Es de suponer que en sus comienzos la conciencia fue muy precaria. Aún hoy podemos observar con cuánta facilidad se pierde la conciencia en las comunidades

primitivas. Uno de los «peligros del alma»[7] lo constituye, por ejemplo, la pérdida de un alma, que ocurre cuando una parte anímica vuelve a hacerse inconsciente. Otro ejemplo lo brinda el estado de correr amok[8], que corresponde a la actitud de los guerreros furibundos (Berserker) de las sagas germánicas[9]. Se Trata de un estado de trance, más o menos completo, a menudo acompañado de funestas consecuencias sociales. Hasta una emoción común es susceptible de causar una considerable pérdida de conciencia. De ahí que los primitivos empleen formas de exquisita delicadeza, hablen con voz tenue, se quiten las armas, se arrastren por el suelo, inclinen la cabeza, muestren las palmas de la mano. Aun nuestras maneras de cortesía traducen una observancia «religiosa» de posibles peligros psíquicos: al darnos los «buenos días», tratamos de captar de un modo mágico la simpatía del destino; se estiman malos modales conservar la mano izquierda en el bolsillo o en la espalda al saludar, y cuando nos queremos mostrar especialmente obsequiosos, saludamos con ambas manos; ante gente de elevada autoridad inclinamos la cabeza descubierta, lo que vale tanto como ofrecer la cabeza desprotegida al poderoso a fin de conquistarnos su benevolencia, ya que él, fácilmente, podría tener un súbito acceso de rabia. Es tal él punto de excitación al que los primitivos llegan en sus danzas guerreras, que suelen verter sangre.

La vida del primitivo está cubierta por una continua consideración de la posibilidad, siempre en acecho, de peligros psíquicos, y son innumerables los intentos y procedimientos tendientes a reducir el riesgo. La expresión exterior de este hecho la constituye la creación de áreas tabúes: los innumerables tabúes son áreas psíquicas delimitadas que se observan muy religiosamente. Cierta vez que visité una tribu en las faldas meridionales del Monte Elgon, cometí un error terrible: quise preguntar por las casas de los espíritus, que a menudo encontraba en los bosques, y mencioné la voz *selelteni*, que significa «espíritu». En seguida, en medio de la más penosa perplejidad, todos callaron y desviaron la vista de mí, que había pronunciado en alta voz esa palabra cuidadosamente evitada, abriendo con ello el camino a consecuencias harto peligrosas. Hube de cambiar de tema a fin de poder seguir la conversación. Ellos mismos me aseguraron que nunca tenían sueños, privilegio del jefe de la tribu y del hechicero. Este último me confesó luego que ya no tenía sueños, pues en sustitución, la tribu disponía ahora del comisario del distrito. «Desde que los ingleses están en el país, no tenemos ya sueños —dijo—; el comisario de distrito lo sabe todo respecto de las guerras y de las enfermedades y dónde debemos vivir». Esta extraña afirmación se debe a que anteriormente los sueños constituían los supremos conductores políticos, siendo ellos la voz de *mungu* (lo numinoso, Dios). Habría sido, pues, imprudente que un hombre común dejara sospechar que tenía sueños.

Los sueños son la voz de lo desconocido que de continuo amenaza con nuevas intrigas, peligros, sacrificios, guerras y otras cosas molestas. Un negro africano que soñó una vez que sus amigos le habían capturado y quemado vivo, llamó al día siguiente a sus parientes, suplicándoles que le quemaran, y éstos accedieron hasta tal punto que le ataron los pies y lo colocaron en el fuego. Naturalmente, quedó bastante mutilado, pero se había salvado de sus enemigos[10].

Hay multitud de ritos mágicos cuya única finalidad es defenderse contra las insólitas y peligrosas tendencias de lo inconsciente. El extraño hecho de que el sueño represente, por un lado, la voz y el mensaje divino, y por otro, la inagotable fuente de pesadumbres, no preocupa al espíritu primitivo. Todavía en la psicología de los profetas judíos hallamos evidentes residuos de ese hecho primitivo[11]. A menudo tardan en escuchar la voz. Y —hay que admitirlo— no le resultó nada fácil a un hombre piadoso como Oseas casarse con una mujer pública para acatar el mandamiento del Señor. Desde los albores de la humanidad se observa una decidida propensión a limitar la indómita y arbitraria influencia «sobrenatural» mediante fórmulas y leyes determinadas. Y a lo largo de la historia, este proceso ha continuado realizándose en forma de un aumento de ritos, instituciones y convicciones. En los últimos dos milenios vemos a la institución de la Iglesia cristiana desempeñar una función mediadora y protectora entre estas influencias y el hombre. En los escritos eclesiásticos de la Edad Media no se niega que en algún caso pudiera ejercerse una influencia divina a través de los sueños, pero no se insiste en este punto de vista y la Iglesia se reserva el derecho de resolver en cada caso acerca de si un sueño constituye o no una revelación genuina[12]. Pese a que la Iglesia admite que ciertos sueños proceden de Dios, no está dispuesta a tratarlos con seriedad y, más aún, se pronuncia positivamente en contra de ellos, si bien reconoce que algunos podrían contener una revelación inmediata. De ahí que a la Iglesia no le desagrade del todo el cambio de actitud espiritual realizado en los últimos siglos —al menos en lo que a este punto concierne—, pues con ello se ha debilitado enérgicamente la anterior postura introspectiva favorable a la consideraron seria de los sueños y las experiencias interiores.

El protestantismo —que derrumbó algunos de los muros cuidadosamente levantados por la Iglesia— no tardó en sentir los efectos destructivos y cismáticos de la revelación individual. Tan pronto se hubo derribado la barrera dogmática y el rito hubo perdido la autoridad de su eficacia, el hombre enfrentó una experiencia interior sin el amparo y guía de un dogma y de un culto que son la quintaesencia incomparable de la experiencia religiosa, tanto de la cristiana como de la pagana. El protestantismo ha perdido, en especial, todos los más finos matices del cristianismo tradicional: la misa, la confesión, la mayor parte de la liturgia y el significado del sacerdote como representante de Dios.

Debo hacer hincapié en que esa afirmación no constituye ninguna valoración ni quiere serlo. Me constriño a señalar los hechos. En compensación de la pérdida de la autoridad eclesiástica, el protestantismo, por su parte, reforzó la autoridad de la Biblia. Pero, según prueba la historia, ciertos pasajes bíblicos pueden interpretarse de diversas maneras; además, la crítica científica del Nuevo Testamento no se reveló como especialmente apta para fortalecer la fe en la naturaleza divina de los escritos sagrados. También es un hecho que, bajo la influencia del llamado esclarecimiento científico, grandes masas de personas cultas o se han apartado o se han tomado totalmente indiferentes a la Iglesia. Si no se tratase sino de racionalistas empedernidos o de intelectuales neuróticos, cabría consolarse de esa pérdida. Pero muchos de ellos son hombres religiosos, sólo que incapaces de coincidir con las

formas existentes de fe. De no ser así nos resultaría difícilmente explicable la notable influencia del movimiento de grupos humanista sobre los círculos en menor o mayor grado cultos, de los protestantes. El católico que ha dado la espalda a la iglesia, por lo general abriga una secreta o abierta inclinación hacia el ateísmo, en tanto el protestante, a ser posible, se adhiere a un movimiento sectario. El absolutismo de la Iglesia católica requiere, al parecer, una negación igualmente absoluta, al paso que el relativismo protestante permite variaciones.

Acaso se piense que he divagado demasiado en torno a la historia del cristianismo sólo para explicar el prejuicio contra los sueños y la experiencia individual. Pero lo dicho bien podría ser una parte de mi conversación con el paciente del carcinoma. Le dije que sería mejor tomar su obsesión seriamente que calificarla de disparate enfermizo. Pero tomarla en serio significaba reconocerla como una suerte de información diagnóstica de que en una psique realmente existente se ha dado un trastorno en forma de excrecencia cancerosa. «¿Pero —me preguntará seguramente— qué puede ser esta excrecencia?». A lo cual contestaré: «No lo sé», porque en verdad no lo sé. Aunque —según mencioné arriba—, es indudable que se trata de una formación inconsciente, compensatoria o complementaria: aún se ignora en absoluto su índole específica o su contenido*. Es una exteriorización espontánea de lo inconsciente, en cuya base se hallan contenidos que no se encuentran en la conciencia.

* «El concepto de la compensación —dice Jung— fue en realidad introducido por Adler», pero mientras éste «lo limita al contrapeso del sentimiento de inferioridad, concibo ya la compensación como un ajuste funcional general, como autorregulación del aparato psíquico. En este sentido considero la actividad del inconsciente como una compensación de la parcialidad de la disposición general ocasionada por la función de la conciencia». *(Tipos psicológicos*. Buenos Aires. Sudamericana, 1943).

Ahora mi paciente experimenta una aguda curiosidad por saber cómo logro incautarme de esos contenidos que constituyen la raíz de su idea dominante. Entonces —so peligro de desconcertarle— le comunico que sus sueños nos suministran todos los datos necesarios. Los consideraremos como si provienen de una fuente inteligente, dirigida a fines y, por decirlo así, personal. Ello, claro está, es una hipótesis audaz y, al propio tiempo, una aventura, porque de esta suerte depositamos extraordinaria confianza en una entidad muy poco confiable, cuya existencia real sigue negando buen número de psicólogos y filósofos contemporáneas. Un conocido hombre de ciencia al cual había explicado mi modo de proceder, hizo la observación muy característica: «Todo esto es muy interesante, pero peligroso». Sí, lo admito, es peligroso, tanto como una neurosis. Cuando se quiere curar una neurosis, hay que correr un riesgo. Hacer una cosa sin arriesgar nada es, como bien sabemos, completamente inútil. La operación quirúrgica de un carcinoma constituye también un riesgo y, sin embargo, hay que hacerla. A objeto de que se me comprendiera mejor, a menudo me he inclinado a aconsejar a mis pacientes que se figuren la psique como una especie de «cuerpo tenue» en cuyo seno podrían crecer tumores de una materia fina. Tan fuerte es la prejuiciosa creencia de que la psique o no es concebible —y por consiguiente es menos que el

aire— o constituye un sistema más o menos intelectual de conceptos lógicos, que la gente da como inexistentes ciertos contenidos si no tiene conciencia de ellos. No se tiene confianza ni fe en la exactitud del funcionamiento psíquico fuera de la conciencia, y se consideran los sueños como simplemente ridículos. En tales circunstancias, mi propuesta hace sospechar lo peor. Y de hecho he oído argüir todo lo imaginable contra los vagos esquemas del sueño.

Sin embargo, en los sueños encontramos e inclusive antes de un análisis minucioso —los mismos conflictos y complejos cuya existencia cabe asimismo deducir por el experimento de asociación. Además, constituyen estos complejos una parte integrante de la neurosis existente. Por eso, con suficiente razón, suponemos que los sueños, cuando menos, pueden facilitar tantas explicaciones acerca del contenido de una neurosis como el experimento de asociación. En rigor, sus informaciones van mucho más lejos. El síntoma se parece a un retoño que se halla sobre la tierra y la planta principal a un extenso rizoma subterráneo (una raigambre). Este rizoma es el contenido de la neurosis: es la tierra madre de los complejos, de los síntomas y de los sueños. Suponemos asimismo, y con sobrada razón, que los sueños reflejan con fidelidad los procesos subterráneos de la psique. Y si logramos penetrar en este rizoma, llegaremos, literalmente, a la «raíz» de la enfermedad.

Como no intento llegar a los pormenores de la psicopatología de las neurosis, tomaré como ilustración otro caso a fin de mostrar cómo los sueños descubren los hechos interiores desconocidos de la psique y en qué consisten estos hechos. El hombre a cuyos sueños me refiero es un intelectual de notable inteligencia. Era neurótico y buscó mi ayuda porque sentía que su neurosis había llegado a dominarlo y que, lenta pero seguramente, iba minando su moral. Por suerte, su intelecto estaba aún intacto y podía disponer libremente de su aguda inteligencia. Por ese motivo, le encargué que él mismo observara y anotara sus sueños. No se analizó ni explicó los sueños, y sólo mucho más tarde abordamos su análisis; de modo que de los sueños que relataré a continuación no se hizo interpretación alguna. Constituyen una sucesión natural de hechos no forzada por influencia ajena alguna. El paciente nunca había leído nada sobre psicología, ni mucho menos sobre psicología analítica.

Como la serie se compone de cuatrocientos sueños; me resulta imposible dar una idea del material entero. Pero he publicado una selección de cuarenta y siete de estos sueños, que contienen temas de inusitado interés religioso[13]. Debo agregar que el hombre de cuyos sueños nos ocupamos fue educado como católico, pero que no practicaba ni se interesaba por los problemas religiosos: pertenece a ese grupo de intelectuales o científicos que se mostrarían simplemente sorprendidos si se les atribuyera ideas religiosas de alguna clase. Si se sostiene el punto de vista de que lo inconsciente posee una existencia psíquica independiente de la conciencia, un caso como el que discutimos puede ofrecer un particular interés, siempre que nuestro concepto del carácter religioso de ciertos sueños no sea equivocado. Y si se confiere importancia a la conciencia solamente sin adjudicarle existencia

autónoma a lo inconsciente, será interesante estudiar si el sueño deriva su material o no de contenidos conscientes. Si la investigación se pronunciara en favor de la hipótesis de lo inconsciente, debería considerarse a los sueños como posibles fuentes de información de las tendencias religiosas de lo inconsciente.

No es de esperar que los sueños hablen explícitamente de la religión, en la forma que acostumbramos hacerlo nosotros. Pero entre los cuatrocientos sueños hay dos que, *evidentemente*, tratan de religión. Reproduciré ahora el texto del sueño, anotado por él mismo:

> «Todas las casas parecen como si estuvieran en un escenario, en un teatro. Hay bastidores y decoraciones. Se oye pronunciar el nombre de Bemard Shaw. La pieza se desarrollará en un futuro lejano. Sobre uno de los bastidores está escrito en inglés y en alemán:
>
> Esta es la Iglesia católica universal.
>
> Ella es la Iglesia del Señor.
>
> Que entren todos aquellos que se sientan instrumentos del Señor.
>
> Debajo se halla impreso en tipos más chicos: La Iglesia fue fundada por Jesús y Pablo —como si se propusiera destacar la antigüedad de una firma comercial. Le digo a mi amigo: “Vamos a mirar”. El contesta: “No comprendo por qué es necesario que se reúnan personas cuando tienen sentimientos religiosos”. A eso le replico: “Tú, como protestante, no lo comprenderás nunca”. Una mujer está muy de acuerdo conmigo. Ahora veo una especie de proclamación en la pared de la iglesia. Reza así:
>
> ¡Soldados!
>
> Si sentís hallaros en poder del Señor, evitad dirigirle palabras directas. El Señor es inaccesible a las palabras. Además, os encarecemos mucho no discutir entre vosotros acerca de los atributos del Señor. Es inútil, pues lo valioso y lo importante son inexpresables.
>
> Firmado: Papa… (el nombre es indescifrable).
>
> Ahora entramos. El interior se parece al de una mezquita, sobre todo a la de Santa Sofía. No hay bancos; el recinto como tal produce un bello efecto; nada de imágenes; en la pared, como ornamentos, sentencias puestas en marcos (como lo están allá los apotegmas del Corán). Una de las sentencias reza: “No aduléis a vuestro bienhechor”. La mujer, antes de acuerdo conmigo, prorrumpe en llanto y exclama: “Entonces no queda nada”. Le contesto: “Todo esto me parece muy acertado”, pero ella desaparece. Primero estoy colocado de modo tal que tengo delante un pilar y no puedo ver nada. Luego cambio de sitio y percibo ante mí una multitud de personas. No pertenezco a ellas y me hallo solo. Pero están claramente delante de mí y veo sus rostros. Todos dicen a una voz: “Confesamos estar en el poder del Señor. El reino de los cielos está dentro de nosotros”. Dicen esto tres veces con gran solemnidad. Después se toca el órgano, se canta una fuga con coro de Bach. Se ha omitido el texto primitivo. A veces, nada más que una especie de coloratura, luego, repetidas veces, las palabras: “todo

> lo demás es papel" (quiere decir, no me parece vivo). Una vez terminado el coro, comienza, en forma digamos estudiantil, la parte íntima de la reunión. Todos los concurrentes son gente alegre y equilibrada. Se pasean, hablan unos con otros, se saludan, y se sirve *vino* (de un *seminario episcopal de sacerdotes*) y refrescos. Se desea a la *Iglesia* un progreso feliz y, como para expresar la alegría que causa el aumento de miembros, un altoparlante trasmite una canción de moda, con el estribillo: "Ahora Carlos es también de la partida". Un *sacerdote* me explica: "Estas diversiones, más bien de segundo orden, están aprobadas y permitidas oficialmente. Tenemos que adaptamos un poco a los métodos americanos. En una organización de masas, como la nuestra, ello es inevitable. Pero nos distinguimos fundamentalmente de las iglesias americanas por una dirección marcadamente antiascética", Después me despierto. Sentimiento de gran alivio».

Como es sabido, menudean las obras acerca de la fenomenología de los sueños, pero son muy pocas las relativas a su psicología. Y, ciertamente, por la evidente razón de que la interpretación psicológica de los sueños constituye una empresa sobremanera delicada y arriesgada. Freud ha cumplido un esfuerzo valiente a fin de aclarar las obscuridades de la psicología de los sueños, sirviéndose de criterios que tomó del campo de la psicopatología[14].

Aunque admiro la osadía de su intento, no puedo coincidir con sus métodos ni con sus conclusiones. Según él, los sueños son una mera fachada, tras la cual se ha escondido deliberadamente algo. Es innegable que los neuróticos ocultan lo desagradable, tal vez del mismo modo que la gente normal. Mas resta decidir si semejante categoría es aplicable a un fenómeno tan normal y universalmente difundido como los sueños. Dudo de la libertad de suponer que un sueño sea otra cosa de lo que parece ser; inclinándome más bien en favor de otra autoridad judía: el Talmud, que dice que el sueño es su propia interpretación. En otros términos, *tomo el sueño por lo que es.* Constituye el sueño tan difícil y enredada materia, que de ningún modo me atrevo a conjeturar acerca de una posible tendencia a engañar inherente a él. El sueño es un fenómeno natural y no existe motivo evidente alguno para creerlo un invento ingenioso destinado a llevar a engaño. El sueño ocurre cuando la conciencia y la voluntad se hallan atenuadas. Parece ser un producto natural igualmente encontrable en individuos no neuróticos. Además, es tan reducido nuestro saber en punto a la psicología del proceso onírico que conviene proceder con suma cautela si en nuestro trabajo de interpretación introducimos elementos extraños al sueño mismo.

Por todas estas razones, creo que el sueño que estamos examinando trata, en verdad, de religión. Coherente y bien formado, impresiona como dotado de cierta lógica y finalidad, esto es, que arraiga en una motivación con sentido directamente expresada en el contenido onírico.

La primera parte del sueño es una seria argumentación en pro de la Iglesia católica. El soñador rechaza cierto punto de vista protestante —según el cual la

religión constituye una mera vivencia individual. La segunda parte, más bien grotesca, muestra una adaptación de la Iglesia a un punto de vista decididamente mundano, siendo el final una argumentación en favor de una tendencia antiascética que jamás merecería el apoyo de la Iglesia real. Pero en el sueño del paciente el sacerdote antiascético convierte en principio esta tendencia. La espiritualización y la sublimación son conceptos esencialmente cristianos, y toda insistencia en lo contrario equivaldría a un paganismo sacrílego. El cristianismo nunca fue mundano ni desarrolló una política de buena vecindad fundada en el buen comer y beber, y la introducción de la música de jazz en el culto difícilmente constituiría una innovación recomendable. La gente «alegre y equilibrada» que de un modo más o menos epicúreo pasea charlando, hace recordar un ideal filosófico antiguo que el cristianismo contemporáneo más bien rechaza. En la primera parte del sueño, e igualmente en la segunda, acentuase la importancia de las masas, es decir, de las muchedumbres.

Así, la Iglesia Católica, no obstante hallarse muy encarecidamente recomendada, aparece junto a un punto de vista extrañamente pagano o incompatible con una postura de auténtico fondo cristiano. El efectivo antagonismo no se presenta en el sueño. Se halla disimulado por un ambiente íntimo donde los contrastes peligrosos se mezclan y esfuman. La concepción protestante en tomo a una relación individual con Dios queda suprimida por la organización de las masas y el correspondiente sentimiento religioso colectivo. La importancia conferida a las masas y la infiltración de un ideal pagano ofrecen una rara semejanza con hechos de la Europa actual. A todo el mundo sorprendió ciertas tendencias paganas de la Alemania contemporánea porque nadie supo interpretar la vivencia de Nietzsche. Nietzsche no fue sino un caso entre millones y millones de alemanes —por entonces no nacidos aún— en cuyo inconsciente se fue desarrollando, durante la guerra mundial, el primo germano de Dionisos: Wotan[15]. De los sueños de algunos alemanes que yo atendía por aquella época, pude desprender con toda claridad el futuro estallido de la revolución de Wotan, y en 1918 publiqué una nota donde señalaba el carácter insólito del nuevo desarrollo que debía aguardarse en Alemania[16]. Aquellos alemanes no eran, en modo alguno, gentes que habían estudiado. «Y así habló Zaratustra»: y es seguro que esos jóvenes que celebraban sacrificios paganos de corderos ignoraban la vivencia de Nietzsche[17]. Por eso llamaron a su Dios Wotan, y no Dionisos. En la biografía de Nietzsche se encuentran testimonios irrefutables de que el dios a que él se refirió originariamente fue, en realidad, Wotan; pero como filósofo clásico de allá entre el setenta y ochenta del siglo XIX, le denominó Dionisos. Confrontados, ambos dioses exhiben, un rigor, mucho en común.

En todo el sueño de mi paciente no hay, al parecer, ninguna oposición contra el sentimiento colectivo, contra la religión de las masas y el paganismo, a excepción del amigo protestante a quien pronto se hace callar. Sólo un insólito episodio llama nuestra atención: la mujer desconocida que primero le apoya en el elogio del catolicismo y luego, de pronto, irrumpe en llanto, diciendo: «Entonces no queda nada», después de lo cual desaparece definitivamente.

¿Quién es esa mujer? Para nuestro enfermo es una persona indeterminada y desconocida, pero —aclara— en el sueño la conocía ya muy bien como «la mujer desconocida», que frecuentemente se le había aparecido en sueños anteriores.

Como esa figura desempeña un importante papel en los sueños de los hombres, se la designa con el término técnico de *anima*[18] en razón de que, desde tiempos inmemoriales, siempre ha expresado en los mitos del hombre la idea de la coexistencia de lo masculino y de lo femenino dentro del mismo cuerpo. Tales intuiciones psicológicas por lo general se hallaban proyectadas en la forma de la *syzygia* divina, de la pareja divina, o en la idea de la naturaleza hermafrodita del Creador[19]. En nuestros días, Edward Maitland, biógrafo de Anna Kingsford, nos cuenta una experiencia interior de la bisexualidad de la divinidad[20]. Hay, además, la filosofía hermética, con su hermafrodita y su hombre interior andrógino[21], el *homo Adamicus*, que «si bien se presenta en forma masculina, siempre lleva consigo escondida en su cuerpo la Eva, es decir, su mujer» —según reza un comentario medieval del *Tractatus Aureus*[22].

Es posible que el *anima* sea una producción de la minoría de los genes femeninos dentro de un cuerpo masculino. Ello es tanto más verosímil cuanto que esa figura no se encuentra en el mundo de imágenes de lo inconsciente femenino. Hay allí, sin embargo, una figura equivalente que desempeña un papel de valor igual; mas no es la imagen de una mujer, sino la de un hombre. Dicha figura masculina en la psicología de la mujer, ha sido denominada *animus*[23]. Una de las más típicas exteriorizaciones de ambas figuras es lo que desde hace mucho, acostumbrase llamar la «animosidad». El *anima* es causa de caprichos ilógicos; el *animus* suscita irritantes trivialidades y opiniones insensatas. Ambas figuras se presentan en los sueños con frecuencia. De ordinario personifican a lo inconsciente y le otorgan su carácter extrañamente desagradable e irritante. Lo inconsciente en sí no posee semejantes propiedades negativas, aparecen sobre todo cuando lo inconsciente se halla personificado por estas figuras, y cuando ellas empiezan a obrar sobre la conciencia. Dado que no son sino personalidades parciales, tienen el carácter de un hombre inferior o de una mujer inferior, a lo cual se debe su acción irritante. Bajo esta influencia, el hombre se halla sujeto a caprichos imprevistos, en tanto la mujer se torna porfiada y sus opiniones eluden lo esencial[24].

La reacción negativa del *anima* en el sueño sobre la Iglesia indica que el lado femenino del paciente —su inconsciente— no está de acuerdo con su modo de pensar. Esta divergencia de opiniones comienza a mostrarse respecto de la sentencia que pende sobre la pared: «No halaguéis a vuestro bienhechor», con la cual está de acuerdo el paciente. El significado de la frase parece bastante sensato, de suerte que resulta incomprensible por qué la mujer muestra tanta desesperación. Sin profundizar en este secreto, por el momento, hemos de contentamos con el hecho de que en el sueño se da una contradicción y de que, bajo enérgica protesta, una importante minoría abandona el escenario y no presta atención a los sucesos ulteriores.

Por el sueño sabemos, pues, que la función inconsciente del soñador establece un compromiso bastante superficial entre el catolicismo y una pagana «alegría de

vivir». El producto de lo inconsciente no expresa un punto de vista sólido ni una opinión definitiva; corresponde más bien a la exposición dramática de un acto de consideración. Acaso sea posible formularlo así: «¿Y qué tal anda tu asunto religioso? Tú eres católico, ¿verdad? ¿No es suficiente esto? Pero el ascetismo; y bien, hasta la Iglesia tiene que adaptarse un poco al cine, la radio, el jazz, etc. ¿Por qué no ofrecerte también un poco de vino eclesiástico y unas relaciones alegres?» Mas esa mujer desagradable y misteriosa, conocida por muchos sueños anteriores, por algún motivo parece hondamente desilusionada y se retira.

Debo confesar que simpatizo con el anima. Evidentemente, el compromiso es demasiado barato y superficial, pero característico del paciente y de muchas otras personas para las cuales la religión no tiene gran significado. Para mi paciente la religión estaba totalmente desprovista de importancia y, sin duda, no esperaba que alguna vez pudiera interesarle en modo alguno. Más me había consultado a causa de una experiencia de mucho peso. Era racionalista e intelectual de pura cepa, pero su neurosis y sus intensos efectos desmoralizantes, le habían hecho sentir que su actitud espiritual y su filosofía le habían fallado por completo. Nada hallaba en toda su concepción del mundo que le otorgara satisfactorio autodominio. Encontrábase, pues, aproximadamente en la situación del hombre abandonado por las convicciones e ideales abrigados hasta poco antes. De ningún modo es un caso extraordinario el que, bajo semejantes circunstancias, un individuo retorne a la religión de su infancia con la esperanza de encontrar algún auxilio en ella. No se trataba, empero, de un intento o decisión consciente de revivir las formas anteriores de su fe religiosa. No hizo nada más que soñarlo: es decir, su inconsciente produjo una singular verificación acerca de su religión. Es exactamente como si el espíritu y la carne —eternos enemigos en la conciencia cristiana— hubieran hecho las paces sobre la base de una extraña debilitación de sus naturalezas antagónicas. Lo espiritual y lo mundano se reúnen con inesperada apacibilidad. El resultado es bastante grotesco y cómico: la austera seriedad del espíritu aparece minada por una alegría casi del tipo que conocían los antiguos, con olor a vino y rosas. Sea como fuere, el sueño describe un ambiente sagrado y mundano que embota la intensidad del conflicto moral y hace olvidar todo dolor y pena anímicos.

De tratarse de la satisfacción de un deseo, ésta había sido, seguramente, consciente, pues tal cosa era precisamente lo que ya había hecho el paciente hasta la exageración. Y en este aspecto tampoco fue él inconsciente, pues el vino era uno de sus más peligrosos enemigos. Por el contrario, el sueño constituye un testimonio imparcial del estado espiritual del paciente. Suministra la imagen de una religión degenerada, corrompida por el espíritu mundano y los instintos del vulgo. A lo numinoso de la experiencia divina le sustituye el sentimentalismo religioso: conocida característica de una religión que ha perdido el misterio vivo. Es fácil comprender que una religión así será incapaz de prestar apoyo o de surtir cualquier otro efecto moral.

El aspecto general del sueño es, por cierto, desfavorable, si bien se vislumbran con vaguedad algunos otros aspectos más bien positivos. Ocurre pocas veces que los sueños sean exclusivamente positivos o exclusivamente negativos. De

ordinario, se enlazan ambos aspectos, aunque por lo común uno de los dos es más fuerte. Naturalmente, semejante sueño no facilita al psicólogo material suficiente para abordar el problema de la actitud religiosa. Si sólo poseyéramos el sueño en cuestión, apenas podríamos esperar descubrir su significado íntimo; pero disponemos de toda una serie que alude a un insólito problema religioso. En la medida de lo dable, jamás interpretó un sueño por sí mismo. El sueño de ordinario integra una serie. Del mismo modo como existe una continuidad en la conciencia (a pesar de que el sueño la interrumpe con regularidad), tal vez también existe una continuidad de los procesos inconscientes, y quizás más probablemente aún que en los procesos de la conciencia. En todo caso, mi experiencia favorece la verosimilitud de que los sueños constituyen los eslabones visibles de una cadena de procesos inconscientes. Si se busca aclarar la cuestión en base a la motivación profunda del sueño referido, deberemos fundarnos en la serie y averiguar en qué punto de la larga cadena de cuatrocientos sueños se encuentra éste.

Lo hallamos como eslabón entre dos importantes sueños de carácter lúgubre. El sueño anterior habla de una reunión de muchas personas y de una extraña ceremonia de carácter aparentemente mágico, cuyo fin es «reproducir a un gibón». El sueño ulterior se extiende sobre un tema parecido: la transformación mágica de animales en seres humanos.

Ambos sueños son sobremanera desagradables y alarmantes para el paciente. Al paso que el de la iglesia evidentemente permanece en la superficie y expresa opiniones que, en otras circunstancias, lo mismo podrían pensarse conscientemente, ambos sueños son de carácter extraño y desacostumbrado, y es tal su efecto emocional que, de serle posible, el paciente les negaría la existencia. El texto del segundo sueño dice, literalmente: «Cuando uno se escapa, todo está perdido». Estas palabras coinciden sorprendentemente con las de la mujer desconocida: «Entonces no queda nada». De tales expresiones inferimos que el sueño de la iglesia constituyó un intento de rehuir otros pensamientos que poblaban los sueños y cuyo significado era harto más profundo. Dichos pensamientos se presentan en los sueños anterior y ulterior.

Capítulo II

EL DOGMA Y LOS SÍMBOLOS NATURALES

El primero de estos sueños (el que precede al de la iglesia) se refiere a una ceremonia con la cual se intenta reproducir a un mono. Una explicación suficiente de ese punto demandaría excesivo pormenor. Me reduciré sólo a señalar que el «mono» connota la personalidad instintiva del soñador, descuidada por éste en favor de una actitud puramente intelectualista, cuya consecuencia fue que vencieran sus instintos, acometiéndole de tanto en tanto en forma de estallidos indómitos. La «reproducción» del mono significa la reconstrucción de la personalidad instintiva dentro del marco de la jerarquía de la conciencia — reconstrucción posible sólo cuando la acompañan importantes modificaciones de la actitud consciente. Como es natural, temía las tendencias de lo inconsciente, pues hasta entonces se le habían presentado en su forma más desfavorable. El sueño siguiente, el de la iglesia, constituye un intento de apelar —ante este miedo— al amparo de la religión establecida por una iglesia. El tercer sueño —que alude a la «transformación de animales en seres humanos»— prosigue evidentemente con el tema del primero: el mono es reproducido con el único fin de ser más tarde metamorfoseado en ser humano. El paciente, sería entonces otra persona, lo cual equivale a decir que, mediante la sustitución de su vida instintiva, hasta ahora separada de él, debe someterse a un cambio importante y devenir así un hombre nuevo. El espíritu moderno ha olvidado esas antiguas verdades alusivas a la muerte del viejo Adán, a la creación de un nuevo hombre, al renacimiento espiritual y a otros «absurdos místicos» pasados de moda. Moderno hombre de ciencia, en más de una oportunidad mi paciente sentíase presa de pánico cuando reparaba hasta qué punto tales pensamientos se apoderaban íntimamente de su ser. Temía enloquecer, aunque dos milenios antes los hombres se habrían alegrado sobremanera ante semejantes sueños, en la esperanza de que fueran el anuncio de un renacimiento del espíritu y de una vida renovada. Pero nuestra actitud moderna habla con orgullo de las tinieblas de la superstición y de la credulidad medieval o primitiva, olvidando por completo que con nosotros llevamos todo el pasado, escondido en los sótanos del rascacielos que es nuestra conciencia racional. Sin esos estratos inferiores nuestro espíritu se halla en el aire; no debe sorprendemos, pues, que en tal situación alguien se vuelva nervioso. La verdadera historia del espíritu no se conserva en los libros doctos, sino en el organismo vivo, anímico, de cada individuo.

Sin embargo, debo admitir que la idea de renovación adoptó formas que en verdad podrían resultar chocantes a un espíritu moderno. Efectivamente; si no imposible, es cuando menos difícil hacer concordar aquello que comprendemos por «renacimiento» con la forma descrita en los sueños. Mas antes de ocuparnos

de la singular e inesperada transformación a que hemos hecho referencia, debemos aún hablar del otro sueño, claramente religioso, que mencioné arriba.

En tanto que el sueño de la iglesia se halla más bien al comienzo de la larga serie, el siguiente pertenece a los estadios más tardíos del proceso. El texto literal reza así:

> «Entro en una casa sumamente solemne, la "Casa de la Meditación". En el fondo hay muchas velas dispuestas en forma especial, de modo que cuatro puntas señalan hacia arriba. Afuera, junto a la puerta de la casa, se encuentra un *hombre viejo*. Hay gente que entra. No dicen nada y quedan parados, sin moverse, a fin de concentrarse. El hombre de la puerta dice a propósito de los visitantes de la casa: "*Tan pronto salgan serán puros*". Ahora entro yo mismo en la casa y me puedo concentrar por completo. Entonces una voz dice: Lo que haces, es peligroso. La religión no es el impuesto que debes abonar *a fin de poder prescindir de la imagen de la mujer*, pues esta imagen es imprescindible. ¡Guay de aquellos que usen la religión a manera de sustituto de otro aspecto de la vida del alma! Están equivocados y se hallarán condenados. La religión no es ningún sustituto, sino que, como última perfección, ha de ser *agregada* a las otras actividades del alma. *De la plenitud de la vida habrás de engendrar tu religión*; sólo *entonces serás bienaventurado*». Junto con la última frase, pronunciada especialmente fuerte, oigo una música lejana, acordes simples tocados en un órgano. Alguna cosa en ellos me hace recordar el motivo del fuego mágico, de Wagner. Ahora, al salir de la casa, veo una montaña en llamas y pienso que «un fuego que no se puede apagar, es un fuego sagrado».

El paciente está hondamente impresionado por este sueño. Constituye para él una vivencia solemne e importante: una de las que produjeron una profunda transformación de su actitud frente a la vida y a la humanidad.

No resulta arduo ver que este sueño representa un paralelo del sueño de la iglesia; sólo que esta vez la iglesia se convierte en una «Casa de la Solemnidad» y de la «Meditación íntima». No hay alusión alguna a ceremonias ni a otros atributos conocidos de la Iglesia católica, con la única excepción de las velas encendidas, dispuestas en una forma simbólica, acaso proveniente del culto católico[1]. Forma *cuatro* pirámides o puntas que, posiblemente, anticipan la visión final de la montaña en llamas. En efecto, el número cuatro aparece con frecuencia en los sueños del paciente y desempeña un papel de suma importancia. El fuego sagrado se refiere a «Santa-Juana» de Bernard Shaw, según señala el propio sujeto. De otra parte, el fuego que «no se puede apagar» es un bien conocido atributo de la divinidad, mencionado no sólo en el Viejo Testamento sino también como alegoría de Cristo en una sentencia no canónica del Señor que se halla en las Homilías de Orígenes[2]: «*Ait ipse salvator: qui iuxta me est, iuxta ignem est, qui longe est a me, longe est a regno*». (Quienquiera está cerca de mí, está cerca del fuego; quienquiera está lejos de mí, está lejos del reino). A partir de Heráclito la vida ha

sido representada como un *pyraeizoon*, es decir, como un fuego eternamente vivo, y dado que Cristo mismo se caracteriza como «la Vida», se comprende la sentencia no canónica. El símbolo del fuego con el significado de «vida», armoniza con la índole del sueño que destaca que la «plenitud de la vida» es la única fuente legítima de la religión. Así, las cuatro puntas de fuego casi desempeñan la función de un icono que indica la presencia de la divinidad o de un ser parecido, es decir, de igual valor. En el sistema de los Barbelistos, el *autogenés* (el nacido de sí mismo, o el increado) se halla rodeado de cuatro velas[3]. Esta extraña figura correspondería asimismo al *monogenés* de la gnosis copta del Códice Braciano. También allí el *monogenés* está caracterizado como símbolo de la cuaternidad.

Según expliqué arriba, el número cuatro cumple en esos sueños un papel destacado y alude siempre a una idea afín con la *tetraktis* de los pitagóricos[4].

El cuaternario o la cuaternidad tiene larga historia. No se presenta sólo en la iconología y especulación mística cristiana[5]; acaso desempeñe un papel mas significativo aún en la filosofía gnóstica[6], y a partir de ésta a través de toda la Edad Media hasta entrar en el siglo XVIII[7].

En el sueño tratado, la cuaternidad se presenta como el más elevado exponente del culto religioso tal como lo había creado lo inconsciente[8]. En su sueño el paciente entra solo en la «Casa de la Meditación», en lugar de hacerlo con un amigo, según ocurre en el sueño de la iglesia. En el interior se encuentra con un hombre viejo, que ya en un sueño anterior se le había aparecido como el *sabio*, indicándole en aquella oportunidad un sitio especial de la tierra como apropiado para que viviera allí. El viejo le explica que el culto es un ritual de purificación. Mas del texto del sueño no se desprende a qué tipo de purificación se refiere o de qué ha de purificarse. El único rito que en verdad ocurre, parece una concentración o meditación que nos lleva al fenómeno extático de la *voz*.

En esta serie onírica se halla a menudo la voz, haciendo siempre una declaración autoritaria o dando una orden que, o bien exhibe un sorprendente sentido común, o bien constituye una observación de sentido filosófico. Por lo regular se trata de una comprobación definitiva y de ordinario aparece hacia el final de un sueño y, casi invariablemente, es tan clara y convincente que el soñador no halla réplica alguna. Lo que dice la voz tiene, de hecho, carácter de verdad incontrastable, de modo que resulta poco menos que imposible no ver en ello sino la conclusión irrefutable de una prolongada e inconsciente meditación y ponderación de argumentos. A menudo proviene ella de un individuo imperioso, por ejemplo, de un jefe militar o del capitán de un buque o de un viejo médico. Algunas veces se trata simplemente de una voz que, al parecer, viene de la nada. Resultó interesante ver cómo recibió la voz este hombre, intelectual y escéptico. Muchas veces era contraria a su conveniencia y sin embargo la aceptó sin preguntar, e inclusive con humildad. Así, en el curso de varios centenares de sueños, cuidadosamente apuntados, la voz se reveló como representante esencial y aun categórica del inconsciente. Como de ningún modo constituye el paciente el único caso en el cual haya observado el fenómeno de la voz en sueños y en otros estados especiales de conciencia, debo admitir que lo inconsciente suele manifestar una inteligencia y

una finalidad superiores a la comprensión consciente de que somos actualmente capaces. Es incuestionable que este hecho observado en un caso cuya actitud espiritual consciente apenas parecía capaz de producir fenómenos religiosos — constituye un fenómeno religioso básico. No raras veces me ha sido dable hacer observaciones parecidas en otros casos, y he de confesar que no puedo formular los hechos de otra manera. Con frecuencia he debido encarar la objeción de que los pensamientos pregonados por la voz no son sino los propios pensamientos del individuo. Tal vez sea así: pero yo tan sólo designaría un pensamiento como mío si lo hubiera pensado yo, así como únicamente consideraría mía una suma de dinero que yo hubiese adquirido consciente y legítimamente. Si alguien me lo hubiese regalado, no le diría ciertamente a mi bienhechor: «Te agradezco *mi* dinero»; aunque podría decir luego a una tercera persona: «Este dinero me pertenece». En una situación parecida me hallo respecto a la voz. La voz me facilita ciertos contenidos, del mismo modo que un amigo me comunicaría sus ideas. Si afirmase que lo que *él* dice, originariamente y en primer lugar, son mis propias ideas, ello no sería decente, ni correspondería a la verdad, sino que se trataría de un plagio.

De ahí que yo distinga entre lo que he creado o adquirido por mi propio empeño consciente y lo que, clara e inequívocamente, constituye una creación de lo inconsciente. Podría objetarse que lo llamado inconsciente es meramente mi propia psique y que por ende sobra tal discriminación. Mas de ningún modo estoy persuadido de que lo inconsciente sea, en rigor, tan sólo *mi* psique, pues el concepto de «inconsciente» significa que no tengo conciencia de ello. El concepto de inconsciente es, en verdad, un mero supuesto cómodo[9]. En realidad, me hallo inconsciente acerca de ello; en otras palabras, no sé ni siquiera dónde se origina la voz. No sólo soy incapaz de producir voluntariamente el fenómeno, sino que tampoco me es posible conocer anticipadamente el contenido del mensaje. En estas condiciones sería una audacia calificar el factor productor de la voz como *mi* inconsciente o *mi* espíritu. Por lo menos no sería exacto. El hecho de que percibamos la voz en nuestros sueños no demuestra nada, pues también podemos percibir el ruido de una calle y a nadie se le ocurriría considerar este ruido como *suyo propio*.

Existe una única condición bajo la cual con toda licitud podríamos llamar *nuestra* a la voz: cuando suponemos que la personalidad consciente constituye una parte de un todo o es un círculo menor contenido en otro mayor. Un auxiliar de banco que al mostrar a un amigo la ciudad le indicase el edificio donde trabaja diciéndole: «Y éste es *mi* banco», utilizaría el mismo privilegio.

Podemos suponer que la personalidad humana comprende dos cosas: primero, la conciencia y todo cuanto ésta abarca, y segundo, el amplio fondo indeterminablemente grande que constituye la psique inconsciente. La personalidad consciente es definible con menor o mayor claridad; tratándose de la personalidad humana en su conjunto, hemos de reconocer la imposibilidad de una descripción completa. En otros términos: en toda personalidad hay, inevitablemente, algo adicional, ilimitado e indefinible, puesto que la personalidad muestra una parte inconsciente y observable; ahora bien, a fin de explicar

determinados hechos nos vemos obligados a postular ciertos factores no contenidos en dicha parte consciente. Estos factores desconocidos constituyen aquello que designamos como la parte inconsciente de la personalidad.

No podemos penetrar la naturaleza de esos factores, en razón de que sólo nos es dable observar sus efectos. Los suponemos de índole psíquica, semejante a la de los contenidos conscientes, pero, en este respecto, no existe seguridad alguna. Supuesta tal analogía, se imponen casi por fuerza algunas inferencias más. Dado que los contenidos anímicos sólo son conscientes y perceptibles en la medida en que se asocian a un *ego*, sería factible que el fenómeno de la voz, con su carácter decididamente personal, procediera asimismo del centro de un *ego*, que no sería, empero, idéntico al yo consciente. Tal conclusión será admisible siempre que consideremos al yo subordinado o contenido en un «sí-mismo» (*Selbst*) superior que constituye el centro de la personalidad psíquica total, ilimitada e indefinible[10].*

«Entiendo por *yo* el complejo de representaciones que constituye para mí el centro de mi zona consciente y me parece de la máxima continuidad e identidad… Es consciente un elemento psíquico en tanto está referido al complejo del yo. Ahora bien, en cuanto el yo sólo es el centro de mi zona consciente no es idéntico a la totalidad de mi psique, sino que es simplemente un complejo entre otros complejos. Distingo, pues, entre el yo y el sí-mismo en cuanto el yo es el sujeto de mi conciencia, mientras el *sí-mismo* es el sujeto de mi psique toda, incluso de la inconsciente». (*Tipos psicológicos*) «… los procesos inconscientes se hallan con la conciencia en una relación compensadora… porque lo consciente y lo inconsciente no han de formar necesariamente un contraste el uno con el otro, sino que se completan mutuamente hasta un total que es el sí-mismo. Con arreglo a esta definición, el sí-mismo constituye un factor que engloba al yo consciente. No sólo incluye a la psique consciente, sino también a la inconsciente y es, por lo tanto, una personalidad que, por decirlo así, también coincide con nosotros» (*El yo y lo inconsciente*.)

No soy partidario de argumentos filosóficos que se recrean con las complicaciones inventadas por ellos mismos. Si bien mi planteamiento parece sofístico, representa, cuando menos, una bien intencionada pretensión de formular hechos observados. Verbigracia, podría decirse muy simplemente: dado que no lo sabemos todo, prácticamente toda experiencia, hecho u objeto, involucran algo desconocido. Por consiguiente, si hablamos de la totalidad de una experiencia, el término «totalidad» sólo puede referirse a la parte consciente de la misma. Como no cabe suponer que nuestra experiencia abrace la totalidad del objeto, es claro que la totalidad absoluta de éste necesariamente habrá de contener una parte no experimentada. Esto mismo es válido —según dije antes— para toda experiencia y, asimismo, para la psique, cuya totalidad absoluta abarca en todos los casos una extensión harto mayor que la conciencia. En otras palabras: la psique no constituye excepción alguna a la regla general según la cual la esencia del universo sólo puede conocerse en la medida permitida por nuestro organismo psíquico.

La experiencia psicológica invariablemente me ha mostrado que ciertos contenidos proceden de una psique más amplia que la conciencia. Con frecuencia encierran un análisis, una comprensión o un saber superiores al que la conciencia sería capaz de producir. El término apropiado para estos acontecimientos es

intuición. Al oírlo, la mayoría de la gente experimenta un sentimiento agradable, como si con él se dijera algo. Pero jamás reparan que la intuición no se hace, sino que, por el contrario, siempre adviene espontáneamente: se tiene una ocurrencia, originada de por sí, y a la que podemos captar sólo cuando le echamos mano con suficiente rapidez.

Por lo tanto, me explicó la voz escuchada en el sueño de la casa solemne como un producto de la personalidad más completa —parte de la cual representa la faceta consciente del soñador. Y opino que ahí reside el motivo de que la voz muestre una inteligencia y claridad superiores a la conciencia simultánea del paciente. Esa superioridad explica la autoridad absoluta de la voz.

El mensaje implica una crítica notable a la actitud del soñador. En el sueño de la iglesia intentó éste reunir los dos aspectos de la vida mediante una suerte de compromiso barato. Ya sabemos que la mujer desconocida —el *anima*— no estaba de acuerdo con ello y desapareció del escenario. En este sueño la voz parece haber ocupado el lugar del *anima*. Es cierto que no formula una protesta de carácter meramente afectivo, sino que avanza una verdadera explicación, de dos tipos de religión. Prueba ello que el paciente se inclina a usar la religión a manera de sustituto de la «imagen de la mujer», según reza el texto. La palabra «mujer» hace referencia al *anima*, tal como se desprende de la oración siguiente, donde se alude a la religión utilizada a título de reemplazante del «otro lado de la vida del alma». Conforme expliqué antes, el *anima* es el «otro lado»; representa la minoría femenina oculta bajo el umbral de la conciencia: a lo inconsciente. La crítica vendría, pues, a decir: «Tú ensayas la religión a fin de huir de tu inconsciente. La usas como sustituto de una parte de la vida de tu alma. Pero la religión es fruto y culminación de la vida conducida a la perfección, de una vida que entraña ambos aspectos».

Una atenta confrontación con otros sueños de esa misma serie denuncia en forma inequívoca qué es ese «otro lado». El paciente de continuo buscaba esquivar sus *necesidades afectivas*, pues temía que pudieran causarle inconvenientes —el matrimonio, etc., etc., y enredarle en nuevas responsabilidades, como el amor, la entrega de sí, la fidelidad, la confianza, la dependencia afectiva y, en general, la subordinación a las exigencias del alma, todo ello era ajeno a la ciencia o a una carrera académica; además, la palabra «alma» sólo significaba una inconsciencia intelectual en la que a todo precio no debía incurrirse.

El «secreto» del *anima* es la alusión religiosa —gran enigma para mi enfermo que, como es natural, de la religión no sabía sino que era una confesión, y nada más. También sabía que la religión podía ocupar el lugar de ciertas exigencias afectivas desagradables, acaso eludibles mediante la religiosidad. Los prejuicios de nuestra época se reflejan con toda nitidez en los temores del soñador. La voz, por lo demás nada ortodoxa, resulta inclusive chocante en su falta de convencionalismo: toma en serio la religión, la instala en la cumbre de la vida, de una vida con «ambos lados», quebrantando así los más estimados prejuicios intelectualistas y racionalistas. Ello significó para mi paciente tan enorme subversión, que a menudo temía enloquecer. Pues bien, como que conocemos al intelectual adocenado de hogaño y de antaño,

nos es dable compadecer su ingrata situación. Tomar en seria consideración la «imagen de la mujer», lo inconsciente, ¡qué fiasco mayúsculo para el ilustrado sentido común![11]

Inicié el tratamiento personal luego de haber examinado su primera serie de aproximadamente 350 sueños. Hacia entonces, sufría una violenta reacción a causa de sus vivencias íntimas. Habría querido escapar de su propia ventura. Pero el hombre, felizmente, poseía «religio»: «tomó en consideración cuidadosa su experiencia», y tenía en relación con sus experiencias, la suficiente *pistis* o lealtad como para atenerse a ellas y proseguirlas. Poseía la gran *ventaja de ser neurótico* y, por eso, cada vez que intentaba apartarse de su experiencia o de negar la voz, el estado neurótico reaparecía de inmediato. No pudo «apagar el fuego», y debió finalmente admitir el carácter inconcebiblemente numinoso de su experiencia. Hubo de reconocer que el fuego es inapagable, «sagrado». Fue ésta la *conditio sine qua non* de su curación.

Tal vez se arguya que se trata de un caso de excepción, en la medida que son excepciones los hombres completos. Es innegable que la enorme mayoría de la gente culta está integrada por personalidades fragmentarias, así como que en reemplazo de los bienes genuinos se apela a una gran variedad de sustitutos. Mas, para este hombre, el ser un fragmento equivalió a una neurosis, y lo mismo ocurre con un amplio número de personas. Lo que corrientemente y por lo general se acostumbra a denominar «religión» representa en tal asombroso grado un sustituto, que me pregunto con toda seriedad si tal religión —a la que yo prefería denominar «confesión»— no desempeñará una importante función en la sociedad humana. El sustituto persigue la finalidad evidente de reemplazar la *experiencia inmediata* por una selección de símbolos adecuados envueltos en un dogma y ritual firmemente organizados. La Iglesia Católica los sostiene en virtud de su autoridad absoluta; la «Iglesia» protestante (si es permisible emplear aquí el concepto de «iglesia») por su acentuación de la fe en el mensaje de los Evangelios. En tanto ambos principios sean eficaces, los hombres se ven adecuadamente protegidos contra la experiencia religiosa *inmediata*[12]. Y es más; si no obstante ello les ocurre algo *inmediato*, pueden acudir a la Iglesia, que está en condiciones de decidir si la experiencia provino de Dios o del diablo, si hay que aceptarla o rechazarla.

En mi profesión he tratado individuos con esa experiencia inmediata que, o no querían someterse a la decisión de la autoridad eclesiástica, o no podían hacerlo. Debí acompañarles a través de sus crisis y violentos conflictos, a través del miedo a la locura, de desequilibrios y de depresiones a un tiempo desesperadas, grotescas y horribles, de modo que estoy plenamente persuadido de la extraordinaria importancia del dogma y del ritual, al menos como métodos de *higiene espiritual*. Si el paciente es un católico practicante, le aconsejo, sin excepción, que se confiese y comulgue para resguardarse contra una experiencia inmediata, acaso superior a sus fuerzas. Con los protestantes la tarea no es de ordinario tan fácil, porque dogma y rito se han decolorado y debilitado tanto que han perdido en alto grado su eficacia. Por lo común la confesión no existe, y los pastores comparten la general antipatía hacia los problemas psicológicos y, por desgracia, también la extendida ignorancia

psicológica. El sacerdote católico que hace de consejero, por lo general exhibe mayor habilidad psicológica, y acaso, asimismo una más profunda comprensión. Por otra parte, los pastores protestantes han pasado por el entrenamiento científico de la Facultad de Teología, que con su espíritu crítico mina la ingenuidad de la fe; al paso que en la educación de un sacerdote católico, una grandiosa tradición histórica habitualmente fortalece la autoridad de la institución.

En mi carácter de médico, fácil me resultaría adherir a la llamada creencia «científica», con arreglo a la cual una neurosis no contiene sino sexualidad infantil o afán de poder reprimidos. Mediante tal depreciación de los contenidos anímicos, en alguna medida sería posible resguardar a cierto número de pacientes contra el peligro de las experiencias inmediatas. Pero sé que esta teoría sólo es verdadera en parte; que no penetra más que algunos aspectos de la psique neurótica. Y no puedo decir a mis pacientes nada de lo cual no me halle cabalmente convencido.

Dado que soy protestante, podría ahora observárseme: «Pero también cuando recomienda al católico en cuestión que vea a su sacerdote para confesarse, indica usted algo en que no cree». A fin de contestar a esa objeción debo señalar antes que —en tanto me es dable evitarlo de algún modo— nunca predico yo mi fe. Si se me pregunta, defiendo, claro esta, mis convicciones, que no van más allá de lo que estimo mi saber. Estoy persuadido de aquello que *sé*. Lo restante es hipótesis; por lo demás hay sinnúmero de cosas que puedo abandonar a lo desconocido. Esas últimas no me inquietan. Pero, sin duda alguna, empezarían a preocuparme en cuanto sintiera que debería saber algo a su respecto. Por consiguiente, si un enfermo está persuadido del origen exclusivamente sexual de su neurosis, no contrariaría su opinión, porque sé que tal convencimiento, sobre todo si está hondamente arraigado, constituye una excelente defensa contra el asalto de la terrible ambigüedad de la experiencia inmediata. Mientras esta defensa resulte eficaz, no la derribaré, porque tengo presente que han de existir poderosos motivos para que el paciente se vea constreñido a pensar dentro de tan estrecho círculo. Pero si sus sueños empiezan a socavar la teoría protectora, debo acudir en apoyo de la personalidad más amplia —según lo hice en el caso del sueño que acabo de describir. De idéntico modo, y por el mismo motivo, refuerzo la hipótesis del católico practicante en tanto ella le auxilie. En ambos casos apuntalo un medio defensivo contra un riesgo grave sin entrar en la cuestión académica de si la forma de defensa es algo así como una verdad última. Me contento cuando y mientras obre.

En nuestro paciente, el muro de protección católico habíase derribado mucho antes de haber visto yo el caso. Si le hubiera aconsejado que se confesara, o algo parecido, habríase reído de mí, como se reía de la teoría sexual, que tampoco era preciso sostener ante él. Pero en todas las oportunidades le hacía notar que yo estaba por entero del lado de la voz, a la que reconocía como una parte de su futura personalidad más amplia, destinada a librarle de su actitud unilateral.

Para cierta mediocridad intelectual —caracterizada por un racionalismo ilustrado— una teoría científica que simplifique las cosas constituye un excelente recurso de defensa, debido a la inquebrantable fe del hombre moderno en todo

cuanto lleve la etiqueta de «científico». Tal rótulo de inmediato tranquiliza el entendimiento, con resultados casi tan buenos como los de «Roma locuta causa finita». En mi opinión, desde el punto de vista de la verdad psicológica, toda teoría científica, por sutil que sea, posee en sí menos valor que el dogma religioso, y ello por el simple motivo de que una teoría es por fuerza abstracta y exclusivamente racional, al paso que el dogma expresa por su imagen una totalidad irracional. Este método garantiza una reproducción sobremanera mejor de un hecho tan irracional como la existencia psíquica. Además, el dogma debe su existencia y su forma, por un lado, a las experiencias de la «gnosis»[13] —llamadas inmediatas y reveladas, como, por ejemplo, el Hombre-Dios, la cruz, la partenogénesis, la Inmaculada Concepción, la Trinidad, etcétera—, y por otro a la ininterrumpida colaboración de muchos espíritus y siglos. Acaso no resulte del todo clara la razón por la que denomino ciertos dogmas «experiencias inmediatas», dado que un dogma es en sí mismo precisamente lo que excluye la experiencia «inmediata». Mas hay que tomar en cuenta que las imágenes cristianas a que he hecho referencia, no son exclusivas del cristianismo (si bien éste les ha dado un desarrollo y una perfección de sentido que apenas admiten parangón con las de otras religiones). Con idéntica frecuencia encontramos estas imágenes en religiones paganas y, además, con todas las variaciones posibles, pueden reaparecer espontáneamente en forma de fenómenos psíquicos —tal como en un pasado remoto habían provenido de visiones, sueños y estados hipnóticos. Esas ideas no fueron inventadas nunca; nacieron cuando la humanidad no había aprendido aún a emplear el espíritu como actividad que se ajusta a fines. Antes de que los hombres aprendieran a producir pensamientos, les vinieron los pensamientos. No *pensaron*, sino que *percibieron su función espiritual*. El dogma se asemeja a un sueño que refleja la actividad espontánea y autónoma de la psique objetiva, de lo inconsciente. Semejante expresión de lo inconsciente constituye un arbitrio de protección contra nuevas experiencias inmediatas harto más eficaz que una teoría científica. Esta última ha de descuidar los valores afectivos de la experiencia; y, justamente en este aspecto, el dogma es, por el contrario, muy expresivo. Una teoría científica pronto es superada por otra; el dogma perdura por siglos incontables. El Hombre-Dios que sufre tiene, por lo menos, 5000 años; y la Trinidad acaso sea aún más vieja.

El dogma constituye una expresión del alma más completa que una teoría científica, pues esta última sólo es formulada por la conciencia. Además, para la representación de algo vivo, la teoría únicamente puede valerse de conceptos abstractos, en tanto el dogma, sirviéndose de la forma dramática del pecado, de la penitencia, del sacrificio y de la salvación, logra expresar adecuadamente el proceso vivo de lo inconsciente. Desde este punto de vista, no puede sino sorprender que no se haya podido evitar la separación protestante. Mas, como el protestantismo se convirtió en el credo de los germanos, siendo acompañado por la avidez de aventuras, la curiosidad, la sed de conquistas y la desconsideración características de estas tribus, es lícito suponer que su índole especial no armonizaba —al menos a la larga— con la paz de la Iglesia. Parece ser que aún no habían alcanzado el punto de poder soportar un proceso de salvación y someterse a

una divinidad que se había manifestado en la grandiosa construcción de la Iglesia. Acaso la Iglesia tenía demasiado del Imperio Romano y de la Pax Romana, al menos para sus energías que —como en el presente— también hallábanse aún poco domesticadas. Tal vez necesitaban una experiencia de Dios inmitigada y menos templada, según suele acontecer con los pueblos aventureros e inquietos, harto jóvenes para cualquier forma de conservatismo o domesticación. De ahí que, unos menos otros más, eliminaran la intercesión eclesiástica entre Dios y el hombre. A consecuencia de la destrucción de los muros de salvaguardia, los protestantes perdieron las imágenes sagradas como expresión de importantes factores inconscientes, y, asimismo, el rito, que desde tiempos inmemoriales ha constituido un camino firme para acomodarse con los poderes insondables de lo inconsciente. Así se liberó gran cantidad de energías, que en seguida fluyó por los viejos canales de la curiosidad y de la sed de conquistas, convirtiendo a Europa en madre de dragones que devoraron casi toda la tierra.

A partir de esos días, el protestantismo se erigió en almácigo de cismas y, a la vez, de un rápido desarrollo científico y técnico que atrajo tan intensamente a la conciencia humana que se echó en olvido las fuerzas insondables del inconsciente. Se necesitaron la catástrofe de la guerra del 14 y las extraordinarias manifestaciones ulteriores de honda conmoción espiritual para que se cuestionase si en verdad estaba todo en su sitio en lo que respecta al espíritu del hombre blanco. Antes del estallido de la conflagración del 14, todos estábamos absolutamente persuadidos de que era posible ordenar el mundo con medios racionales. Ahora presenciamos el cuadro singular de ver *estados* enteros proclamar la viejísima exigencia de la teocracia, de la *totalidad*, a la que inevitablemente acompaña la supresión de la libertad de opinión. Volvemos al espectáculo del degollamiento mutuo entre las gentes a causa de teorías pueriles sobre cómo realizar el paraíso en la tierra. No resulta difícil comprender que las potencias del mundo subterráneo —para no decir del infierno—, antes con menor o mayor éxito encadenadas dentro de un gigantesco edificio del espíritu, ahora están creando —o al menos tratando de crear— una esclavitud estatal y una prisión estatal desprovistas de todo encanto anímico o espiritual. No son pocos los hombres que en el presente están convencidos de que la mera razón humana no está verdaderamente a la altura de la enorme empresa de contener la erupción del volcán.

Todo este proceso es destino. No inculparía por ello ni al protestantismo ni al Renacimiento. Mas una cosa tengo por segura: el hombre moderno —no importa si es o no protestante— ha quedado excesivamente falto de protección de los muros de la Iglesia que desde los días de Roma se habían erigido y fortificado cuidadosamente; y debido a esta pérdida, se ha acercado a la zona ígnea destructora y creadora del mundo. La vida se ha vuelto más veloz e intensa y nuestro mundo se ve sacudido e inundado por olas de inquietud y de miedo.

El protestantismo era —y continúa siendo— un gran riesgo y al propio tiempo una gran posibilidad. De avanzar el proceso de su desintegración como iglesia, ello tendrá por resultado que el hombre se verá despojado de todos sus dispositivos de seguridad y medios de defensa espirituales que le resguardan contra la experiencia

inmediata de aquellas fuerzas, radicadas en el inconsciente, que aguardan su liberación. ¡Contémplese toda la increíble crueldad de nuestro llamado mundo civilizado, todo ello no tiene más origen que la naturaleza humana y su estado espiritual! ¡Contémplese los diabólicos medios de destrucción! Los inventaron señores enteramente inocentes, ciudadanos sensatos y respetados, que son cuántos deseamos. Y si todo esto estalla y se abre un infierno indescriptible de destrucción, nadie será en apariencia responsable. Simplemente, ocurre. Sin embargo, todo es obra de los hombres. Mas como cada uno para sí se halla ciegamente persuadido de no ser más que una mera conciencia, harto humilde y nada importante, que cumple sus tareas y se gana el modesto sustento de la vida, nadie repara en que toda esa masa racionalmente organizada que se llama estado o nación, está empujada por una potencia, al parecer impersonal, invisible, pero horrible, que nadie ni nada pueden contener. Por lo general se intenta explicar esa terrible potencia como el miedo a la nación vecina, a la que se supone impulsada por un demonio mal intencionado. Como nadie puede conocer en qué punto y con cuánta fuerza él mismo está poseído e inconsciente, se proyecta simplemente el propio estado sobre el vecino, y llega a constituirse en un deber sagrado el poseer los cañones más grandes y el gas más venenoso. Y lo peor, es que con razón. Pues, al igual que uno mismo todos los vecinos se hallan poseídos por un miedo incontrolado e incontrolable. Es hecho bien conocido en los manicomios que los enfermos de miedo son harto más peligrosos que los impulsados por la ira o el odio.

El protestante está entregado a Dios sólo. No hay para él ni confesión, ni absolución, ni posibilidad alguna de cumplir una obra de divina expiación. Tendrá que digerir solo sus pecados, y no confía mucho en la gracia divina que, por falta de un ritual adecuado, se ha vuelto inaccesible. A esta situación se debe que la conciencia protestante se haya tornado alerta convirtiéndose en una mala conciencia que reúne las desagradables propiedades de una enfermedad perniciosa y que pone a los hombres en estado de malestar. Pero en virtud de ello el protestante disfruta la oportunidad única de conscienzalizar el pecado hasta un grado apenas accesible a la mentalidad católica, que siempre tiene a su alcance la confesión y la absolución que habrá de equilibrar un exceso de tensión. El protestante se halla, en cambio, librado a su tensión, que puede continuar aguzando su conciencia. La conciencia, y muy en particular la mala, utilizada con miras de alcanzar una más elevada autocrítica, puede ser un don divino, una verdadera gracia. Como actividad introspectiva, discriminante, la autocrítica es imprescindible para todo intento de comprender la propia psicología. Cuando se ha incurrido en algo inexplicable, y se pregunta por su causa, se requiere el acicate de la mala conciencia y de su facultad discriminatoria inherente a fin de descubrirla. Sólo así puede el hombre incautarse de los motivos que dominan sus actitudes. El aguijón de la mala conciencia inclusive estimula al descubrimiento de cosas antes inconscientes, y de este modo se le torna posible al hombre franquear el umbral de su inconsciente y percibir las fuerzas impersonales que lo convierten en instrumento inconsciente del asesino múltiple instalado en su interior. Al protestante que sobrevive a la completa pérdida de su Iglesia y se conserva, empero, protestante, es decir, hombre ante Dios,

desamparado y desprotegido por muros o comunidades, se le brinda la posibilidad espiritual de alcanzar la experiencia religiosa inmediata.

No sé si he logrado trasmitir el significado que en mi paciente tenía la experiencia del inconsciente. De todo modos, no se dispone de medida objetiva alguna para evaluar la magnitud de tal experiencia. Hemos de estimarla en el justo valor que tiene para la persona de la experiencia. Acaso nos impresiona el hecho de que ciertos sueños, aparentemente insignificantes, puedan ser de importancia para un hombre inteligente. Pero si no nos es posible aceptar sus afirmaciones al respecto, o si no nos es dable ubicarse en su lugar, más valdría no entrar a juzgar su caso. El *genius religiosus* es un viento que «sopla donde quiere». No existe punto de Arquímedes alguno desde el cual juzgar, porque no es posible distinguir a la psique de su manifestación. La psique constituye el objeto de la psicología e, infortunadamente, también su sujeto, y esto ha de tenerse muy en cuenta.

Los escasos sueños que elegí a fin de ilustrar lo que designo como «experiencia inmediata», seguramente resultarán muy poco atractivos para una mirada inexperta. No son espectaculares, sino modestos testimonios de una experiencia individual. Se presentarían ciertamente mejor si me fuera dable describirlos dentro de su serie y acompañado por el rico material simbólico que se ha ido acumulando en el transcurso del proceso entero. Mas tampoco la serie onírica entera podría compararse ni en belleza ni en fuerza de expresión con un aspecto cualquiera de una religión tradicional. El dogma es siempre resultado y producto de muchos espíritus y de muchos siglos. Se Halla purificado de todo lo extravagante, de todo lo insuficiente y perturbador de la experiencia individual. Ello no obstante, la experiencia individual es, justamente en su pobreza, vida inmediata, cálida sangre roja que pulsa hoy las venas de los modernos. Quien busque la verdad, la encontrará más persuasiva que la mejor de las tradiciones. Y la vida inmediata es siempre individual, pues el individuo es el sustentáculo de la vida. Todo cuando proceda del individuo es, en cierto modo, único y, por ello, pasajero e imperfecto; en especial cuando se trata de productos anímicos espontáneos, como los sueños y otras cosas semejantes. Aun cuando algunos padezcan problemas idénticos a los míos, nadie tendrá los mismos sueños que yo. Pero así como no existe un individuo a tal punto diferenciado que presente un estado en absoluto singular, tampoco hay creaciones individuales de índole absolutamente única. Así como los sueños —y en muy alto grado— están hechos con material colectivo, así en la mitología y en el folklore de diversos pueblos se repiten ciertos motivos en forma casi idéntica. A estos motivos los he llamado «arquetipos»[14]: designación con la que significo formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los motivos arquetípicos provienen, verosímilmente, de aquellas creaciones del espíritu humano trasmisibles no sólo por tradición y migración sino también por herencia. Esta última hipótesis es ineludible, dada la reproducción espontánea de las imágenes arquetípicas, inclusive las complejas, aun en casos en que no existe posibilidad alguna de tradición directa [*].

* El arquetipo o «imagen primaria», posee invariablemente —según Jung— carácter colectivo, vale decir, «que es siempre común a pueblos enteros o por lo menos a épocas determinadas… es una sedimentación mnémica, un engrama (Semon) producido por la condensación de innumerables procesos semejantes entre sí. En primer término y por de pronto es una condensación y, por lo tanto, la forma típica fundamental de determinada vivencia psíquica reiterada siempre» (*Tipos psicológicos*). La forma de estos arquetipos acaso sea comparable al sistema axial de un cristal, que predetermina la formación cristalina en el agua madre sin poseer él mismo existencia material. Esta existencia se manifiesta primero en la manera de cristalizar los iones y después las moléculas… El sistema axial determina meramente la estructura estereométrica pero no la forma concreta del cristal. Así como el cristal, posee el arquetipo un núcleo de significación invariable que siempre determina su modo de manifestarse sólo en principio, nunca concretamente. «Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus». (Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre), trabajo incluido en el libro *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Buenos aires. Sobre el tema de las relaciones entre arquetipo e instinto véase «instinto e inconsciente», en *Energética psíquica y esencia del sueño* (Buenos Aires, 1960) y en particular en el citado volumen *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, el trabajo «consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico», en el cual se examina en detalle el problema arquetipo-pauta de conducta. Para otras cuestiones relacionadas con el arquetipo, como ser; el proceso de formación de mitos como función viviente existente en el psiquismo del hombre; los contenidos arquetípicos como signos manifiestos de actividades que ocurren en lo inconsciente colectivo; la función del arquetipo como compensación de las parcialidades de la conciencia; el arquetipo como mediador que reúne los contrastes entre bases inconscientes y la conciencia del individuo, véase *Transformaciones y símbolos de la libido*, Buenos Aires, 1953; *La psicología de la transferencia*, Buenos Aires, 1954 *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, Rascher, 1942.

La teoría de las ideas primitivas, anteriormente conscientes, no es, en absoluto, invención mía —según lo demuestra la palabra «arquetipo», que pertenece a los primeros siglos de nuestra era[15]. Con referencia especial a la psicología, encontramos esta teoría en las obras de Adolf Bastían[16] y luego en Nietzsche[17]. En la literatura francesa, Hubert y Mauss[18], y Lévy-Bruhl[19] mencionan ideas parecidas. Con mis investigaciones minuciosas no he hecho más que dar fundamento empírico a la teoría de lo que antes solía denominarse ideas primitivas o elementales, «categorías» o «hábitos directores de la conciencia», etc.[20]

En el segundo de los sueños arriba tratados, hemos encontrado un arquetipo que aún no he tomado en consideración. Me refiero a la rara disposición cónica de las velas encendidas, formando cuatro pirámides. Esta ubicación destaca el significado simbólico del número *cuatro*, pues lo hallamos en el lugar del altar o iconostasio, es decir, allí donde esperaríamos encontrar las imágenes sagradas. Como el templo es llamado la «Casa de la Meditación», podremos suponer que este carácter se halla expresado por la imagen o el símbolo que aparece en el sitio de adoración La *tetraktis* (la cuaternidad) —para emplear la expresión de los pitagóricos— se refiere de hecho a la «meditación íntima», según lo muestra con toda claridad el sueño de nuestro paciente. En otros sueños el símbolo se presenta, por lo general, en la forma de un círculo dividido en cuatro partes o conteniendo cuatro partes principales. En otros sueños de la misma serie, el símbolo adopta asimismo la apariencia de un círculo no dividido, de una flor, de una plaza o un espacio cuadrado, de un cuadrado, de una bola, de un reloj, de un jardín simétrico con surtidor en el medio, de cuatro personas en un bote, en un avión o ubicadas alrededor de una mesa, de cuatro sillas que rodean una mesa, de cuatro colores,

de una rueda de ocho rayos, de una estrella, de ocho rayos o de un sol, de un sombrero redondo seccionado en ocho partes, de un oso de cuatro ojos, de una celda cuadrangular, de las cuatro estaciones del año, de una fuente que contiene cuatro nueces, del reloj del mundo cuya esfera está dividida en 4 por 8 = 32 partes, etc.[21]

Esos símbolos de la cuaternidad se presentan en 400 sueños nada menos que 71 veces. El ejemplo en cuestión no es en este respecto excepcional. He observado muchos otros en que se presentó el cuatro, y en todos los casos el número era de origen inconsciente, o sea que el soñador lo recibió primero por un sueño sin tener idea alguna de su significado ni haber oído hablar jamás del sentido simbólico del cuatro. Naturalmente, si se tratase del tres sería otra cosa, dado que la Trinidad representa un número cuyo reconocido simbolismo es asequible a todos. Pero a nosotros, así como a un hombre de ciencia moderno, el cuatro no le dice más que cualquier otro número. El simbolismo de los números y su historia secular constituyen un campo científico completamente ajeno a los intereses espirituales de nuestro paciente. Si, en tales condiciones, los sueños insisten en la importancia del cuatro, con todo derecho podremos considerarlo de origen inconsciente. En el segundo sueño el carácter numinoso de la cuaternidad se hace evidente. Partiendo de este hecho debemos suponerla dotada de un significado que debemos llamar «sagrado». Como el soñador no es capaz de referir este carácter especial a una fuente consciente, aplico un método comparado a fin de aclarar su sentido simbólico. Naturalmente, dentro del marco de estas conferencias no es posible suministrar una descripción completa de este método comparativo. Debo constreñirme, pues, a meras alusiones.

Dado que muchos de los contenidos inconscientes son, al parecer, residuos de estados históricos del espíritu, hemos de remontarnos sólo unos pocos siglos hasta alcanzar aquella etapa de la conciencia que constituye el paralelo de nuestros sueños. En nuestro caso son apenas trescientos los años que debemos retrotraemos a fin de reunimos con estudiosos de las ciencias naturales y filósofos de la naturaleza que con toda seriedad discutían el problema de la cuadratura del círculo[22]. Este insólito problema constituyó, a su vez, una proyección psicológica de cosas harto más viejas e inconscientes. Pero en aquellos días se sabía que el círculo significaba la divinidad: *Deus est figura intellectualis, cujus centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*. (Dios es la figura intelectual cuyo centro se halla por doquier, y por ninguna parte la circunferencia) —según dijo uno de estos filósofos, repitiendo así a San Agustín. Un hombre tan introvertido e introspectivo como Emerson[23], apenas pudo evitar la misma idea y citar, también él, a San Agustín. La imagen del círculo que a partir del *Timeo* de Platón —autoridad suprema de la filosofía hermética— se considera la forma más perfecta, «fue atribuida también a la sustancia mas perfecta, el oro, y además la *anima mundi* o *anima media natura* y a la primera luz creada. Y como el macrocosmos, el gran mundo, fue hecho por su creador en "forma redonda y de globo"[24], aún la más íntima parte del todo, el punto, está dotada de esta naturaleza perfecta». Según dice el filósofo: «La más simple y la más perfecta de todas las figuras es, en primer

lugar, la redonda que descansa en el punto»[25]. Esta imagen de la divinidad, que duerme y se esconde en la materia, fue lo que los alquimistas llamaron el primer protocaos o la tierra del paraíso o el pez redondo en el mar[26], o el huevo, o, simplemente, lo redondo. Este círculo poseía la llave mágica que abría la puerta cerrada de la materia. Según el *Timeo*, tan sólo el Demiurgo, el ser perfecto, es capaz de disolver la *tetraktis*, el abrazo de los cuatro elementos[27]. Dice la *Turba Philosophorum* —una de las grandes autoridades a partir del siglo XIII— que lo redondo puede disolver el cobre en cuatro[28]. Así, el tan buscado oro filosófico fue redondo[29]. Las opiniones se dividían en punto al procedimiento con el cual sería posible apoderarse del Demiurgo dormido. En tanto unos confiaban en poder atraparle en forma de una materia primaria que contenía una particular concentración o una especie singularmente apropiada de esta sustancia, se esforzaban otros por crear la sustancia redonda mediante una suerte de síntesis, llamada *coniunctio**. El autor anónimo del *Rosarium Philosophorum* se expresaba al respecto: «Haz del hombre y de la mujer un círculo redondo, extrae de él un cuadrado, y un triángulo de éste. Haz redondo el círculo, y recibirás la piedra filosofal»[30].

* La *coniunctio oppositorum* —unión de los contrarios— por lo común se representa en la alquimia como un matrimonio o apareamiento de seres o abstracciones de seres opuestos. Sobre el significado psicológico de esta simbólica, en particular sobre su vinculación con el proceso de individuación, véase *Psychologie und Alchemie* y *La psicología de la transferencia*. Buenos Aires, 1954, Parte segunda Cap. V, la «coniunctio».

Esta piedra milagrosa fue simbolizada como un ser vivo perfecto de naturaleza hermafrodita, correspondiente al Esferas de Empédocles, al *Eudaimonéstatos Theos* y al hombre hermafrodita, redondo como una esfera, de Platón[13]. Ya a comienzos del siglo XIV, Petrus Bonus comparó al *lapis* (piedra filosofal) con Cristo, como una «alegoría»[32]. Pero en la *Aurea Hora* —tratado de un Pseudo-Tomás del siglo XIII—, se considera el misterio de la piedra más sublime que los misterios de la religión cristiana[33]. Menciono estas cosas sólo a objeto de mostrar que para no pocos de nuestros doctos antepasados el círculo o la esfera que contienen el cuatro significaban una alegoría de la divinidad.

De los tratados latinos se desprende también que el Demiurgo latente que duerme y se oculta en la materia es idéntico al llamado hombre filosófico, al segundo Adán[34]. Este último es el hombre espiritual, superior, el Adán Cadmo que, a menudo, es identificado con Cristo. En tanto el primer Adán era mortal, porque se componía de los cuatro elementos perecederos el segundo Adán es inmortal porque está formado de una esencia pura e imperecedera. Dice el Pseudo Tomás: «El segundo Adán que se compone de elementos puros ha pasado a la eternidad. Por eso, porque consiste de una esencia simple y pura, permanece eternamente»[35]. El mismo tratado interpreta como «segundo Adán» la sustancia de la cual habría dicho el viejo maestro Sénior que «nunca muere sino que permanece en aumento continuo»[36].

De esas citas se sigue que la sustancia redonda, perseguida por los filósofos, fue una proyección de índole muy parecida a nuestro simbolismo onírico. Disponemos de testimonios históricos que nos demuestran que los sueños, las visiones e inclusive las alucinaciones hallábanse con frecuencia mezclados con el *opus filosófico*[37]. Nuestros antepasados, que aún tenían una constitución espiritual más ingenua, transfirieron sus contenidos inconscientes a la materia. Fácil le resultó a ésta aceptar semejantes proyecciones, ya que por ese entonces constituía un ser casi desconocido e incomprensible, y dondequiera halle el hombre algo enigmático transfiérele sus supuestos, sin la menor autocrítica. Pero hoy, que conocemos bastante bien la materia química, no nos es ya posible hacerle atribuciones con esa misma libertad que nuestros antepasados. Finalmente, debemos admitir que la tetraktis es algo psíquico; y todavía no sabemos si, en un futuro más o menos lejano, se probará que asimismo esto es una proyección. Por ahora nos contentamos con el hecho de que una idea de Dios —por completo ausente al espíritu consciente del hombre moderno— vuelve a presentarse en una forma que, tres o cuatro siglos ha, era un contenido de la conciencia.

Sobra subrayar que el paciente ignoraba esta parte de la historia del espíritu. Podría decirse con las palabras de un poeta clásico: «Que expulses la naturaleza en la horca y, sin embargo, volverá».

Era idea de estos viejos filósofos el que Dios se reveló primero en la creación de los cuatro elementos. Estos fueron simbolizados con las cuatro partes del círculo. Así leemos en un tratado cóptico del *Codex Brucianus*[38] acerca del Hijo Unigénito (Monogenés o Anthropos): «Es éste mismo que vive en la mónada, la cual se halla en el *setheus* (Creador) y provino de un lugar del cual nadie puede decir dónde se encuentra… De él vino la mónada, a la manera de un barco cargado con todas las cosas buenas, y a la manera de un campo, lleno o poblado de todas las especies de árboles, y a la manera de una ciudad colmada de todas las razas de la humanidad… en su velo que la envuelve como un muro de protección hay doce portones… la misma es la ciudad natal (metrópolis) del Hijo Unigénito». En otro pasaje, el *anthropos* mismo es la ciudad y sus miembros son los cuatro portones. La mónada es una chispa luminosa (spinther), un átomo de la divinidad. El *monogenés* es imaginado como si se hallara parado sobre una *tetrápeza*, una plataforma sostenida por cuatro pilares, correspondientes a la cuaternidad cristiana representada por los evangelistas, o al *tetramorfo*, la caballería simbólica de la iglesia, consistente en los símbolos de los cuatro evangelistas, el ángel, el águila, el buey y el león. La analogía con la Nueva Jerusalén de la Revelación tampoco parece fuera de lugar.

La división en cuatro, la síntesis del cuatro, la aparición maravillosa de los cuatro colores y las cuatro frases de la obra*: la *nigredo, dealbatio, rubefactio* y *citrinitas* constituyen una preocupación constante de los viejos filósofos[39]. *El cuatro simboliza las partes, las cualidades y los aspectos de lo Uno*. ¿Mas por qué hubo de repetir mi paciente estas viejas especulaciones?

* La obra —*opus*— alquimista.

Lo ignoro. Sólo sé que en modo alguno se trata de un caso aislado. Muchos otros sujetos observados por mí o por mis colegas han producido, espontáneamente, el mismo simbolismo. No quiero decir, claro está, que éste se originó hace tres o cuatro siglos. Por entonces sólo se discutió particularmente el asunto; la idea es mucho más vieja que la Edad Media, según demuestran el *Timeo* o Empédocles. Tampoco constituye una herencia clásica o egipcia, pues podemos encontrarla asimismo en lugares bien diversos de la tierra. Piénsese, por ejemplo, en la enorme importancia que los indios adjudican a la cuaternidad[40].

Si bien el cuatro es un símbolo antiquísimo, probablemente prehistórico[41], invariablemente relacionado con la idea de una divinidad creadora del mundo, sorprende observar que el hombre moderno difícilmente lo interpreta así cuando se le presenta en la actualidad. Siempre ha acuciado muy especialmente mi interés ver cómo la misma gente interpreta este símbolo cuando se la abandona a sus propias ocurrencias y no están enterados de su historia. Por eso me he cuidado mucho de no influir con mis opiniones y, por regla general, he encontrado que, según su modo de ver, simboliza a *ellos mismos* o, más bien, *algo de ellos mismos*. Lo sentían como algo que les pertenecía muy íntimamente, como una especie de fondo creador y como un sol dador de vida en las honduras de lo inconsciente. Aunque no era nada difícil advertir que ciertas representaciones mandálicas a menudo eran casi una repetición de la visión de Ezequiel, muy contadas veces ocurrió que se conociera la analogía, aun cuando la gente tuviera conocimiento de la visión; conocimiento —dicho sea de paso— muy raro en la actualidad. Lo que casi cabría denominar una ceguera sistemática es, simplemente, el efecto del prejuicio de que la divinidad se halla fuera del hombre. Si bien este prejuicio es exclusivamente cristiano, ciertas religiones no lo comparten en absoluto. Por el contrario, a semejanza de ciertos místicos cristianos, insisten en la identidad esencial de Dios y hombre, ya en forma de una identidad *a priori*, ya como una meta alcanzable mediante ciertos ejercicios o iniciaciones, como las conocemos, por ejemplo, por las *Metamorfosis* de Apuleyo, para no mentar ciertos métodos yogas.

La aplicación del método comparativo muestra, de un modo inconcuso, que la cuaternidad es una representación más o menos directa de un Dios que se manifiesta en su creación. Por eso podríamos concluir que el símbolo espontáneamente producido en los sueños de los hombres modernos, mienta una cosa parecida: el *Dios interno*. A pesar de que por lo regular la gente no repara en esta analogía, nuestra interpretación es muy probablemente acertada. Si tomamos en consideración que la idea de Dios es una hipótesis «no científica», resultará fácil comprender por qué los hombres olvidaron pensar en este sentido. Y aun cuando tengan cierta fe en Dios, rechazarían la idea del Dios interior debido a su educación religiosa que, tildándola de «mística», siempre despreció esta idea. Sin embargo, es precisamente esta idea «mística» la que se impone a la conciencia a través de sueños y visiones. Al igual que mis colegas yo mismo he visto tantos casos que desarrollaron idénticas clases de simbolismos, que resulta imposible ya cuestionar su existencia. Además, mis observaciones se remontan al año 1914, y he esperado catorce años antes de mencionarlas en una publicación.

Incurriría en error lamentable quien estimase mis observaciones como una suerte de demostración de la existencia de Dios. Ellas sólo demuestran la existencia de una imagen arquetípica de la divinidad y, en mi entender, esto es todo cuanto es dable afirmar psicológicamente acerca de Dios. Pero como es un arquetipo de gran significado y de poderosa influencia, su existencia relativamente frecuente parece constituir un hecho digno de consideración para toda teología natural. Como la vivencia de ese arquetipo a menudo tiene, en alto grado, la cualidad de lo numinoso, le corresponde la categoría de experiencia religiosa.

No puedo menos que llamar la atención acerca del hecho interesante de que en tanto la fórmula de lo inconsciente representa una cuaternidad, el simbolismo cristiano central es una trinidad. Cierto que, en rigor, la fórmula cristiana ortodoxa no es del todo completa, por cuanto carece del aspecto dogmático del principio malo de la Trinidad que, sin embargo, en la persona del diablo lleva una existencia separada de índole más o menos incierta. Sea como fuere, la Iglesia Católica no excluye, al parecer, una relación íntima del diablo con la Trinidad. Respecto a esta cuestión una autoridad católica[42] se expresa del siguiente modo: «La existencia de Satanás, empero, no puede comprenderse sino partiendo de la Trinidad»[43]. «Toda discusión teológica del diablo que no se refiera a la conciencia trinitaria de Dios constituye un desacierto con relación a la verdadera realidad»[44]. Según esa concepción, el diablo tiene *personalidad* y *libertad* absoluta. De ahí que pueda ser el verdadero y personal «adversario de Cristo». «En esto se nos revela una nueva libertad de la naturaleza de Dios: por libertad tolera a su lado al diablo y permite que su reino exista para siempre». «La idea de un diablo poderoso es incompatible con la representación de Jehová. Pero no ocurre lo propio con la representación trinitaria. En el secreto del Dios tripersonal se revela una nueva libertad divina en las profundidades de su ser, que posibilita también la idea de un diablo personal junto a Dios y contra él»[45]. Por lo tanto, el diablo tiene una personalidad autónoma, libertad y eternidad, y posee estas propiedades metafísicas en común con la divinidad, en tal forma que hasta puede existir contra Dios. Según ello, no es posible negar ya que sea católica la idea de la relación del diablo con la Trinidad y aún su pertenencia (negativa) a ésta.

El incluir al diablo en la cuaternidad no es, en absoluto, una especulación moderna o un inaudito producto de lo inconsciente. En un filósofo de la naturaleza y médico del siglo XVI, el Dr. Gerardus Dorneus, encontramos una larga exposición en la que se contrapone el símbolo de la Trinidad al de la cuaternidad, atribuyéndose la última al diablo. Dorneus rompe con toda la tradición cuando, de modo rigurosamente cristiano, sostiene el punto de vista que el tres es lo Uno y no el cuatro, que alcanza su unidad en la quinta esencia. Conforme a este autor, la cuaternidad es, de hecho, «diabólica fraus» (engaño del diablo). Así, opina que el diablo, en la caída de los ángeles, se decidió por la región *cuaternaria* y *elemental* (*in quatenariam et elementariam regionem decidit*). Trae también una minuciosa descripción de la operación simbólica mediante la cual el diablo creó la «serpiente doble (dualidad) de los cuatro cuernos (cuaternidad)». En rigor, la dualidad es el diablo mismo, el «quatricornutus binarius»[46] (el binario de los cuatro cuernos)*.

* Sobre estos temas véase *La psicología de la transferencia*. Buenos Aires, 1954, pág. 69 y sig.

Dado que un dios idéntico al hombre individual significa un supuesto harto complejo, lindante con la herejía[47], también el «Dios interior» constituye una dificultad dogmática. Pero la cuaternidad tal como es producida por la psique moderna, remite, en forma muy directa, no solo al Dios interior sino también a la identidad de Dios con el hombre. Hay aquí, en contraposición con el dogma, cuatro aspectos, y no tres. Fácil sería concluir que el cuarto representa al diablo. Si bien tenemos la palabra del Señor, que dice: «Yo y el Padre somos uno. Quien me ve a mí, ve al Padre», se estimaría una blasfemia o una locura hacer hincapié en la humanidad dogmática de Cristo en grado tal que el hombre mismo se identificara con Cristo y su *homoousia* (identidad esencial)[48]. Mas parece que el símbolo natural se refiere precisamente a esto. Por ello, desde el punto de vista ortodoxo podría calificarse la cuaternidad natural de «diabólica fraus», y la principal prueba de ello residiría en la asimilación del cuarto aspecto, que representa la parte condenable del cosmos cristiano. Entiendo que la Iglesia debe rechazar todo intento de considerar seriamente tales resultados. E inclusive es posible que deba reprobar toda tentativa de reconciliación con esas experiencias, pues no le es dable permitir que la naturaleza reúna lo que ella separó. La voz de la naturaleza se percibe claramente en todas las vivencias vinculadas con la cuaternidad, y esto da lugar a todas las viejas sospechas frente a cuanto —aunque sea muy remotamente— recuerde lo inconsciente. El estudio científico de los sueños es la vieja oniromancia con ropaje nuevo, de ahí que acaso sea él tan condenable como las otras artes «ocultas». En los tratados alquimistas se nos dan rasgos muy parecidos a los del simbolismo onírico, y unos y otros son igualmente heréticos[49]. Parece que esto constituía una razón esencial para mantener en secreto todos estos conceptos, encubriéndolos con metáforas protectoras[50]. Los enunciados simbólicos de la vieja alquimia proceden del mismo inconsciente que los sueños modernos, y en ellos se revela, en forma parecida, la voz de la naturaleza.

Si aún viviéramos bajo las condiciones medievales, época de pocas dudas acerca de los problemas últimos y en que toda historia universal comenzaba con el Génesis, fácil nos resultaría dejar de lado los sueños y cosas parecidas. Desgraciadamente, vivimos en condiciones modernas, que nos hacen parecer cuestionable cuanto de esencial se diga acerca del hombre; en las cuales existe una prehistoria de prodigiosa extensión y en las que la gente tiene plena conciencia de que, si existe una experiencia numinosa, ésta es propia de la psique. No podemos figurarnos ya un *empíreo* que gira alrededor del trono de Dios y, ni en sueños, buscaríamos a Dios en algún lugar más allá del sistema de la Vía Láctea. Pero nos parece como si el alma humana escondiera secretos, en razón de que para el empírico toda experiencia religiosa consiste en un especial estado anímico. Si queremos averiguar algo con respecto al significado de la experiencia religiosa para quienes la tienen, se nos brinda en el presente una oportunidad óptima para estudiarla en toda forma imaginable. Y si significa algo para quienes la tienen, este algo es: «todo». Tal es, al menos la ineludible conclusión a que se arriba en el

estudio cuidadoso de las pruebas. Inclusive cabría definir la experiencia religiosa como aquella caracterizada por la valoración suma, haciendo caso omiso de todos sus contenidos. La actitud espiritual del hombre moderno, bajo el veredicto de *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la iglesia no hay salvación alguna), se dirigirá al alma como a una esperanza última. ¿En qué otra parte se podría encontrar la experiencia? La respuesta será aproximadamente de la índole descrita por mí. La voz de la naturaleza contestará, y todos los que se preocupen del problema espiritual del hombre enfrentarán nuevas cuestiones desconcertantes. A causa del desamparo espiritual de mis pacientes me he visto obligado a hacer el serio intento de comprender por lo menos algunos de los símbolos producidos por lo inconsciente. Como llevaría demasiado lejos entrar en los pormenores, tanto de las consecuencias intelectuales como de las éticas, he de contentarme aquí con la simple mención del hecho.

Las principales figuras simbólicas de una religión son siempre la expresión de las especiales actitudes morales y espirituales que le son inherentes. Cito, por ejemplo, la cruz y sus diferentes significados religiosos. Otro símbolo principal lo constituye la Trinidad. Posee carácter exclusivamente masculino; sin embargo, el inconsciente lo transforma en una cuaternidad que es, a la vez, unidad, así como las tres personas de la Trinidad son uno y el mismo Dios. Los antiguos filósofos de la naturaleza representaron la Trinidad —en cuanto estaba *imaginata in natura* (representada en la naturaleza)— como las tres *asómata* o *spiritus* o *volatilia*, a saber: el agua, el aire y el fuego. La cuarta parte integrante era el *somatan*, la tierra o el cuerpo. Esta última parte, la simbolizaban por la Virgen[51]. De este modo, a su trinidad física agregaron el elemento femenino, creando así la cuaternidad o el círculo cuadrado, cuyo símbolo era el *rebis* hermafrodita[52], el *filius sapientiae* (hijo de la sabiduría). Con el cuarto elemento los filósofos medievales de la naturaleza se referían, sin duda alguna, a la tierra y a la mujer. Al principio del mal no se lo mencionaba abiertamente; sin embargo, aparecía en la cualidad venenosa de la *prima materia*, así como en otras alusiones. En los sueños modernos la cuaternidad es una creación de lo inconsciente. Según expliqué en el primer capítulo, el inconsciente a menudo se halla personificado por el *anima* —una figura femenina—, al parecer, el símbolo de la cuaternidad proviene de ella, que sería, entonces, la *matrix*, la tierra madre de la cuaternidad, una *theotokos* o madre de Dios, del mismo modo que se consideró a la tierra como madre de Dios. Pero como la mujer, al igual que el mal, queda excluida de la divinidad en el dogma de la Trinidad, el elemento del mal constituiría también una parte del símbolo religioso, si el último fuese una cuaternidad. No demanda ningún esfuerzo especial a la fantasía adivinar la amplia consecuencia espiritual de este simbolismo.

CAPÍTULO III

HISTORIA Y PSICOLOGÍA DE UN SÍMBOLO NATURAL

No querría defraudar la curiosidad filosófica, mas prefiero no perderme en una discusión de los aspectos éticos e intelectuales del problema planteado por el símbolo de la cuaternidad. Su importancia psicológica es por cierto notable, sobre todo desde el punto de vista práctico. Es verdad que no nos ocupamos aquí de la psicoterapia sino del aspecto religioso de ciertos fenómenos psíquicos, pero quisiera puntualizar que fue la investigación psicopatológica el objetivo que me indujo a exhumar símbolos y figuras históricas de sus tumbas polvorientas[1]. En mi época de joven psiquiatra no tenía la más mínima idea de que alguna vez haría yo algo así. Y no tomaré a mal si alguien encuentra que esta larga exposición en torno al símbolo de la cuaternidad, el *circulus cuadratus* y los intentos heréticos de completar el dogma de la Trinidad, son demasiado rebuscados y tratados con desmedida morosidad. No obstante, todo mi discurso acerca de la cuaternidad no constituye, en rigor, sino una introducción lamentablemente breve e insuficiente a la última parte (remate de toda la cuestión) del caso elegido por mí a guisa de ejemplo.

Muy al comienzo de nuestra serie onírica aparece ya el círculo. Toma, verbigracia, la forma de una serpiente que circunscribe un círculo alrededor del soñador[2]*. En sueños ulteriores se presenta como un reloj, como un círculo con punto central, como blanco redondo para ejercicios de tiro, como reloj que representa un aparato de movimiento perpetuo, como pelota, como bola, como mesa redonda, como fuente, etc. Aproximadamente hacia el mismo tiempo el cuadrado adopta también la forma de plaza o jardín cuadrangular con un surtidor en el medio. Poco más tarde, el cuadrado aparece en conexión con un movimiento circular[3]: gente que se pasea dentro de un cuadrado; una ceremonia mágica (la transformación de animales en seres humanos) se lleva a cabo en un ambiente de forma cuadrangular en cuyos rincones se hallan cuatro víboras, y hay gentes que circulan alrededor de los cuatro rincones; el soñador viaja en un taxi alrededor de una plaza cuadrangular; una celda cuadrangular: un cuadrado vacío que gira, etc. En otros sueños, el círculo se halla representado por la rotación: por ejemplo, cuatro niños llevan un «anillo oscuro» y marchan describiendo un círculo. El círculo aparece también combinado con la cuaternidad, como fuente de plata con cuatro nueces en los cuatro puntos cardinales, o como mesa con cuatro sillas. El centro parece especialmente acentuado. Está simbolizado por un huevo en el centro de un anillo; por una estrella formada por un destacamento de soldados; por una estrella

que gira en círculo, representando los cuatro puntos cardinales y las cuatro estaciones del año; por el polo; o por una piedra preciosa, etc.

* Uno de los símbolos más antiguos de la filosofía hermética y de máximo interés psicológico. Véase: *Psychologie und Alchemie*, en especial págs. 401 y sigs.; *La psicología de la transferencia*, págs. 107 y sigs. También E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich, Rascher, 1949. Parte Primera, Cap. I, *Der Uroboros*.

Finalmente, todos estos sueños remataron en una imagen que se presentó al paciente como impresión visual repentina. En varias oportunidades había percibido ya semejantes imágenes o visualizaciones fugaces, mas esta vez se trató de una vivencia sumamente impresionante. Según dice él mismo: «Fue una impresión de la armonía más sublime». En un caso así no importa en absoluto cuál es *nuestra* impresión o qué es lo que pensamos *nosotros* acerca del asunto. Sólo cuenta lo que experimenta el sujeto. Es *su* experiencia, y si ella ejerce una influencia esencial sobre su estado, todo argumento en contra es inútil. El psicólogo no puede sino tomar nota del hecho y, con tal que se sienta a la altura de la tarea, puede asimismo tratar de comprender por qué esta visión obró sobre esa persona justamente en tal forma. La visión constituyó un momento crítico en el desarrollo anímico del paciente.

He aquí el texto literal de la visión:

> «Es un círculo vertical y otro horizontal con punto central común. Este es el *reloj del universo*. Lo lleva el pájaro negro[4].
>
> El círculo *vertical* es un disco *azul* de margen blanco, dividido en 4 x 8 = 32 partes; encima de él gira una *manecilla*.
>
> El círculo *horizontal* está formado de cuatro colores. Sobre él se hallan parados cuatro hombrecitos con péndolas, y alrededor de él se encuentra el anillo, anteriormente oscuro y ahora de *oro* (que antes fue llevado por los cuatro niños).
>
> El “reloj” tiene tres ritmos o pulsos:
>
> El pulso *pequeño*, la manecilla del círculo vertical azul adelanta 1/32.
>
> El pulso *mediano*, una rotación entera de la manecilla. Simultáneamente, el círculo horizontal adelanta 1/32.
>
> El pulso *grande*. 32 pulsos medianos constituyen una vuelta del anillo de oro».

La visión reúne todas las alusiones de los sueños anteriores. Parece un intento de lograr un conjunto significativo que agrupe los símbolos fragmentarios de antes, que por entonces fueron caracterizados como círculo, bola, cuadrado, rotación, reloj, estrella, cruz, cuaternidad, tiempo, etc.

Naturalmente, es difícil comprender por qué esta figura abstracta es capaz de producir un sentimiento de «la armonía más sublime». Pero si pensamos en los dos círculos del *Timeo* de Platón y en la armoniosa forma esférica de su alma del mundo, tal vez nos resulte posible dar con el camino para esa comprensión.

Además, el concepto de «reloj del universo» evoca la antigua concepción de la musical armonía de las esferas. Por lo tanto, se trataría de una especie de sistema cosmológico. Si fuera una visión del firmamento y de su rotación silenciosa, o del movimiento acompasado del sistema solar, fácil sería para nosotros comprender y apreciar la armonía perfecta de la imagen. También nos es dable admitir que la visión platónica del cosmos se vislumbra vagamente a través de la niebla de una conciencia de carácter onírico. Pero hay en esta visión algo que no concuerda enteramente con la perfección armoniosa de la imagen platónica. Los círculos son diferentes en cuanto a su naturaleza. No sólo difieren en su movimiento, sino también en su color. El círculo vertical es azul, y el horizontal, que contiene cuatro colores, tiene color de *oro*. Es muy verosímil que el círculo azul simbolice el hemisferio del firmamento, y que el círculo horizontal represente el horizonte con los cuatro puntos cardinales personificados por los cuatro hombrecitos y caracterizados por los cuatro colores. (En un sueño anterior los cuatro puntos fueron representados en una ocasión por cuatro niños, y en otra por las cuatro estaciones del año). Esta imagen de inmediato nos recuerda las representaciones medievales del mundo en forma de un círculo o en la figura del Rey de la Gloria con los cuatro evangelistas o la *melotesia*[5], en la que el horizonte está formado por el zodíaco[6]. La representación de Cristo triunfante parece guardar parentesco con imágenes parecidas de Horas y sus cuatro hijos. También en Oriente encontramos analogías: en los mandalas o círculos budistas, casi siempre de origen tibetano. Por regla general, consisten en un *padma* o loto redondo que contiene un edificio sagrado de forma cuadrangular y con cuatro portones que aluden a los cuatro puntos cardinales y a las estaciones del año. En el centro se halla un Buda o, con más frecuencia la unión de Siva con su Sacti o un equivalente símbolo de dorje (belemnita)[7]. Son *yantras* o instrumentos rituales que sirven para la contemplación y la transformación final de la conciencia del yoga en la divina conciencia del todo[8].

Por muy evidentes que sean, estas analogías, no satisfacen enteramente, por cuanto todas acentúan en tal forma el centro que parecen servir a la exclusiva finalidad de destacar la importancia de la figura central. En nuestro caso, empero, *el centro está vacío*. No consiste sino en un punto matemático. Los símiles citados retratan a la divinidad que crea el mundo o que lo domina, o también al hombre en su dependencia de las constelaciones divinas. Mas nuestro símbolo es un reloj que representa al tiempo. La única analogía de este símbolo la constituye, que yo sepa, el horóscopo. También éste tiene cuatro puntos cardinales y un centro vacío. Otra singular correspondencia es la del movimiento de rotación, mencionado en los sueños anteriores y casi siempre descrito como de paso izquierdo. El horóscopo tiene doce casillas, cuya numeración se efectúa en el sentido opuesto al de las manecillas del reloj.

Pero el horóscopo está compuesto de un solo círculo, y además no contiene contraste alguno entre dos sistemas evidentemente contrarios. De ahí que tampoco el horóscopo ofrezca ninguna analogía satisfactoria, si bien arroja alguna luz sobre el aspecto temporal de nuestro símbolo. Si no poseyéramos el tesoro del

simbolismo medieval nos hallaríamos obligados a desistir de nuestros esfuerzos dirigidos a encontrar fenómenos psicológicos paralelos. Por una feliz coincidencia di con un poco conocido autor medieval de los albores del siglo XIV, Guillaume de Digulleville, prior del monasterio de Chális y poeta normando, quien, entre 1330 y 1335, escribió tres «Peregrinajes»[9]. Se llaman «El peregrinaje de la vida humana, del alma y de Jesucristo». En la última Canción del peregrinaje del alma encontramos una visión del paraíso.

El paraíso se halla formado de 49 esferas giratorias, llamadas «siècles», siglos, que son los prototipos o arquetipos de los siglos terrestres. Pero —según explica el ángel que sirve de guía a Guillaume— la expresión eclesiástica *in saecula saeculorum* se refiere, no al tiempo común, sino a la eternidad. Un cielo de *oro* rodea todas las esferas. Cuando Guillaume levantó la mirada hacia el cielo de oro, de pronto percibió un pequeño círculo color de zafiro cuyo diámetro era tan sólo de tres pies. Dice de este círculo: «En un punto salía del cielo de oro y en otra parte volvía a entrar en él y daba toda la vuelta». Evidentemente, el círculo azul, a semejanza de un disco, corría encima de un círculo grande que cortaba en dos la esfera de oro del cielo.

Henos aquí con dos sistemas diferentes, el uno de oro, el otro azul, y el uno corta en dos al otro. ¿Qué es el círculo azul? El ángel vuelve a explicar a Guillaume, que está admirado:

> «Este círculo que ves es el calendario Que, dando una vuelta entera,
> Muestra los días de los Santos,
> Cuando hay que celebrarlos.
> Cada estrella corresponde allí a un día,
> Cada sol, al lapso de treinta días o zodiaco».

El círculo azul es el *calendario* eclesiástico. De este modo tenemos otro rasgo parecido, el elemento del *tiempo*. Se recordará que el tiempo es caracterizado o medido en nuestra visión por tres pulsos o ritmos. El círculo del calendario de Guillaume tiene un diámetro de *tres* pies. Además, mientras Guillaume está mirando el círculo azul de súbito se le aparecen *tres* espíritus vestidos de púrpura. El ángel le explica que en ese momento se celebra la fiesta de los respectivos tres santos, y pronuncia un discurso acerca del zodiaco entero. Al llegar a los peces menciona la fiesta de los doce pescadores que precede a la de la Santísima Trinidad. En este instante le interrumpe Guillaume y le confiesa al ángel que nunca ha comprendido del todo el símbolo de la Trinidad. Le ruega tener la gentileza de explicarle este misterio. A lo cual respóndele el ángel: «Pues bien, hay tres colores principales en él: el verde, el rojo y el oro». Se les puede ver juntos en el abanico del pavo real. Y agrega: «El rey todopoderoso que pone en unidad tres colores, ¿no puede también hacer que una sustancia sea tres?» El color oro, así dice, le pertenece al Padre, el rojo al Hijo y el verde al Espíritu Santo[10]. Luego el ángel le previene al poeta que no pregunte más y desaparece.

Por la información del ángel sabemos, felizmente, que el *tres* se vincula con la Trinidad. Y así sabemos también que nuestra anterior digresión en el campo de la especulación mística acerca de la Trinidad no fue del todo absurda. Simultáneamente, damos con el motivo de los colores; mas, por desgracia, nuestro paciente tiene cuatro, en tanto Guillaume, o más bien el ángel, no habla sino de tres: oro, rojo y verde. Podríamos citar las palabras con que empieza el *Timeo* «Son tres, ¿dónde ha quedado el cuarto?» O también, podría agregarse las palabras exactamente iguales del *Fausto* de Goethe, de la escena de los cabiros, en la segunda parte de la obra donde los cabiros levantan del mar aquella misteriosa y «severa figura».

Los cuatro hombrecitos de nuestra visión son enanos o cabiros. Representan tanto los cuatro puntos cardinales y las cuatro estaciones del año, como los cuatro colores y los cuatro elementos. En el *Timeo*, al igual que en el *Fausto* y en el *Peregrinaje*, parece ocurrir algo con el número cuatro. El cuarto color que falta es, evidentemente, el azul. Es el color que pertenece a la serie oro, rojo y verde. ¿Por qué falta el azul? ¿Qué no concuerda con el calendario? ¿O con el tiempo? ¿O con el color azul?[11]

El viejo Guillaume, sin duda alguna, habrá tropezado con idéntico problema: «Son tres, pero ¿dónde está el cuarto?». Está curioso por saber algo de la Trinidad, a la cual —según dice— nunca había comprendido del todo. Y resulta un tanto sospechoso que el ángel muestre tanto apuro de retirarse antes que Guillaume formule nuevas preguntas capciosas.

Pues bien, me imagino que Guillaume se hallaba bastante inconsciente frente al reino de los cielos; de otro modo no habría dejado de derivar ciertas conclusiones de lo que observaba allí. Y, en verdad ¿qué pudo ver allí? Primero percibió las esferas o *siècles*, habitadas por aquellos que habían llegado a la eterna bienaventuranza. Luego vio el cielo de oro, el *ciel d'or*; allí, el Rey de los cielos sentado sobre un trono de oro, y junto a él, la Reina de los cielos sobre un trono redondo de cristal *marrón*. Ese último detalle se refiere al supuesto de que María había entrado con su cuerpo en el reino de los cielos —único ser mortal al cual se le había permitido reunirse con su cuerpo antes de la resurrección universal de los muertos. En estas representaciones y en otras por el estilo, el rey es Cristo triunfante junto con su esposa, la Iglesia. Ahora resulta que —y éste es el hecho más importante— Cristo como Dios es también, al par, la Trinidad, que se convierte en cuaternidad por agregarle una cuarta persona —la reina. La pareja real representa en forma ideal la unidad del dos bajo el dominio de lo uno, *binarius sub monarchia unarii* —según diría Domeus—, además, en el cristal marrón, aquella región cuaternaria y elemental en la cual había caído en su tiempo el «binario de los cuatro cuernos», se halla elevada al trono de la mayor abogada. Con ello, la cuaternidad de los elementos naturales se presenta en la más grande proximidad, no sólo del cuerpo místico de la Iglesia desposada o de la Reina de los Cielos —a menudo es difícil distinguir entre las Idos— sino también en inmediata relación con la Trinidad[12].

Azul es el color del manto celestial de María. Ella es la *tierra* cubierta por la bóveda celeste[13]. ¿Pero por qué no se hace mención de la Madre de Dios? Según el dogma ella no es divina, sino sólo beata. Además, representa a la tierra, que asimismo es el cuerpo y sus oscuridades. Ese es el motivo de que ella, la madre llena de gracias, sea la abogada autorizada de todos los pecadores, y de que también ella —no obstante su posición privilegiada (la propiedad seráfica de no poder pecar)— con la Trinidad-se encuentre en una relación que no se capta con la razón y que es estrecha y lejana a la vez. En la medida en que es *matrix*, receptáculo y tierra, es decir, lo que contiene, ella es, para la intuición alegorizante, lo *redorado*, que se determina por los cuatro puntos cardinales, vale decir, el orbe con las cuatro regiones del cielo, como el escabel de la divinidad, o el cuadrado de la ciudad santa o «la flor del mar en la cual se esconde Cristo»[14]: el *mandala**. En la representación que del loto tienen los tantros, por razones fácilmente comprensibles el mandala es *femenino*. El loto es la eterna sede de nacimiento de los dioses. Corresponde a la rosa occidental en que está sentado el Rey de la Gloria, a menudo sobre la base formada por los cuatro evangelistas, que corresponden a los puntos cardinales.

* El mandala es el círculo ritual o mágico que se emplea, particularmente en el lamaísmo, y también en el yoga tántrico, como yantra, instrumento de contemplación. Por lo común, consiste en un cuadrado, un triángulo, una cruz o una serie de figuras en el interior o alrededor de un círculo. En el centro del mandala hay casi siempre una figura religiosa de valor supremo. Los mandalas rituales que se encuentran en los templos budistas del Tibet no son adorados sino empleados como medios de contemplación: sirven como modelos para la imaginación activa en la construcción del mandala individual. Cuando un individuo se ve afectado por un conflicto religioso o un grave problema personal, se hace un mandala y mediante ése trabaja por la solución de su problema interno. Los mandalas no son privativos del Oriente. Los encontramos también entro los indios pueblos, Navajos y sioux de la América del Norte. (Véase E. Harding, *Psychic Energy. Its Source and Goal*. New York, Pantheon Books, 1947, pág. 296). En los mandalas budistas el símbolo central es con frecuencia el dios Siva uniéndose en abrazo eterno a la diosa Sacti, o Buda, o en algunos de los grandes maestros del budismo mahayana. En algunas escuelas tántricas se ha renunciado a los mandalas exteriores, recurriéndose únicamente a al os mandala interiorizados. Estos según apunta M. Eliade (*Images et symboles*, París, 1952, pág. 68) pueden ser de dos clase: a) una construcción puramente mental, que desempeña el papel de «Sustentáculo» de la meditación: o b) una identificación del mandala en su propio cuerpo. «En el primer caso el yogui se introduce mentalmente en el interior del mandala realizando así un acto de concentración y al mismo tiempo de defensa contras las distracciones y tentaciones. El mandala concentra: preserva de la dispersión y de la distracción». En el medievo cristiano también abundan las representaciones mandálicas. Generalmente Cristo se encuentra en el centro rodeado pos los símbolos de los cuatro evangelistas. En algunos mandalas, en cambio, el centro lo ocupa la Virgen María sentada sobre un tronco, Con Dios el padre de un lado y Dios el Hijo del otro, o con su hijo en el regazo. En los mandalas de los siglos posteriores —afirma Jung— «el centro aparece a menudo ocupado por un símbolo abstracto, por ejemplo un ojo encerrado en un triángulo».

Los temas mandálicos comienzan a aparecer en los sueños y fantasías de los enfermos cunado éstos se aproximan al camino de individuación. Representan tentativas de lo inconsciente pro compensar una situación desordenada o confusa en el dominio consciente. Psicológicamente es el mandala, al igual que el circulo, una representación simbólica de la totalidad psíquica. Constituye un símbolo de conjunción, esto es, un símbolo que representa «sistemas parciales de la psique integrados en el sí-mismo, en un plano superior, trascendente o, con otras palabras, la unificación de los diferentes pared de contrarios en una síntesis superior».

En su trabajo «Traumsymbole des Individuationsprozesses» (Eranos-Jahrbuch, 1935, pág. 48) afirma Jung que todo cuanto cabe decir con respecto al símbolo del mandala es que representa un

hecho psíquico autónomo, que se caracteriza por una fenomenología que se repite siempre de nuevo y se manifiesta en todas partes de manera idéntica. Parece ser una especie de «núcleo atómico cuya estructura interna y significación última desconocemos, También podemos considerarlo como el reflejo real (es decir activo) de una actitud de la conciencia que no puede revelar ni su objetivo ni su intención y que, a consecuencia de ese renunciamiento, proyecta enteramente su actividad en el centro virtual del mandala. Una necesidad irreprimible se le impone al individuo en la situación en que se encuentra, de manera tal que sólo puede obrar de la manera como lo hace».

Aparte del trabajo citado la psicología del mandala es estudiada por Jung sobre todo en «Sobre la simbólica del mandala», en Formaciones de lo inconsciente, Buenos Aires, 1955. El secreto de la flor de oro, Buenos Aires, 1955 y Psychologie und Alchemie. También puede encontrarse muy valiosa información acerca del significado del mandala y de sus distintos usos rituales en el libro de E. Harding antes citado y en las siguientes obras: M. Eliade, *Images et symboles*, París, 1952, y *Techniques du Yoga*, París, 1948; G. Tucci, *Teoría e pratica del mandala con particulare riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Roma, 1949; *Tibet's great Yogi Milarepa. A biography from the tibetan*, publicado por W. Y. Evans-Wentz, Londres, 1928; H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlín, 1936.

Partiendo de este precioso trozo de psicología medieval nos es dable hacernos cierta idea acerca del significado del mandala de nuestro paciente. Reúne a los «cuatro», y ellos funcionan juntos, en armonía. Mi paciente había sido criado en la fe católica y se hallaba, pues, desprevenido ante ese mismo problema que, para el viejo Guillaume, probablemente había constituido una suerte de rompecabezas. En verdad para la Edad Media fue un gran problema de un lado, este misterio de la Trinidad, y de otro, ese reconocimiento tan sólo condicional del elemento femenino, la tierra, en fin, del cuerpo y de la materia que, sin embargo, en la forma del seno de María, fueron la sede sagrada de la divinidad y el imprescindible instrumento de la obra de salvación divina. *La visión de mi paciente constituye una respuesta simbólica a la cuestión de los siglos*. Tal sería la razón de que la imagen del reloj del universo produjera la impresión de «suma armonía». Fue la primera referencia a una posible solución del conflicto fatal entre la materia y el espíritu, entre los apetitos del mundo y el amor a Dios. El pobre e ineficaz compromiso que se da en el sueño de la iglesia, se halla por completo superado con esta visión mandálica en la que se reconcilian todos los contrastes fundamentales. Si es lícito aludir en esta conexión a la vieja idea de los pitagóricos, según la cual el alma es un cuadrado[15], el mandala expresa a la divinidad por medio del ritmo triple, y al alma por la cuaternidad estática, el círculo dividido en cuatro colores. Y así, el significado íntimo de la visión no sería nadá menos que la *unión del alma con Dios*.

En la medida en que el reloj del universo representa también la cuadratura del círculo y el movimiento perpetuo, ambas preocupaciones del espíritu medieval hallan en nuestro mandala su adecuada expresión. El círculo áureo y sus contenidos representan la cuaternidad en la forma de los cuatro cabiros y de los cuatro colores, en tanto el círculo azul representa a la Trinidad y al movimiento del tiempo de acuerdo con Guillaume. En nuestro caso, la manecilla del círculo azul tiene el movimiento más rápido, al paso que el círculo de oro se mueve despaciosamente. En el cielo de oro, de Guillaume, el círculo azul parece algo incongruente, pero en nuestro caso los círculos se vinculan en forma armoniosa. La Trinidad es la vida, el «pulso» del sistema entero con un ritmo triple que, sin embargo, se constituye sobre el 32, o sea, un múltiplo del cuatro. Esto corresponde al concepto arriba mencionado de que la cuaternidad se presenta como una *conditio sine qua non* del

nacimiento de Dios y, por tanto, también de la vida intratrinitaria en general. De un lado, círculo y cuaternidad, ritmo triple del otro, se compenetran mutuamente, de suerte que el uno se halla contenido también en el otro. En la versión de Guillaume la Trinidad es evidente, pero la *cuaternidad* está oculta en la *dualidad* del Rey y de la Reina de los Cielos. Además, el color azul no pertenece a la Reina, sino al calendario, que representa al tiempo y se encuentra caracterizado por atributos trinitarios. Eso parece corresponder a una mutua compenetración de los símbolos, de un modo parecido al de nuestro caso.

Las mutuas compenetraciones de propiedades y contenidos son típicas, no sólo de los símbolos en general, sino igualmente de la *semejanza de carácter* de los contenidos simbolizados. Sin la última, tampoco la recíproca compenetración sería posible. Por eso, en el concepto cristiano de la Trinidad hallamos asimismo la interpenetración, en que el Padre aparece en el Hijo, el Hijo en el Padre, el Espíritu Santo en el Padre y en el Hijo y ambos en aquél, como Paráclito. El paso del Padre al Hijo y su aparición en un determinado momento representan un elemento temporal, mientras que el elemento espacial sería personificado por la Madre de Dios. (La cualidad de madre fue, originariamente, un atributo del Espíritu Santo, y un tipo de cristianos de la época temprana lo llamó *Sophia Sapientia* [16]). No era posible aniquilar del todo esta propiedad femenina y por lo menos sigue adherida al símbolo del Espíritu Santo: la paloma del Espíritu Santo. Pero en el dogma la cuaternidad falta por completo, si bien aparece en el simbolismo eclesiástico de los primeros tiempos. Me remito a la cruz de los palos iguales que se halla encerrada en el círculo, al Cristo triunfante con los cuatro evangelistas, al tetramorfo, etc. En el simbolismo tardío de la Iglesia se presentan la rosa mística, el vaso de la devoción, la fuente casta y el huerto cerrado como atributos de la Madre de Dios y de la tierra espiritualizada[17].

Si las representaciones de la Trinidad no fueran sino sutilezas de la razón humana, casi no valdría la pena mostrar todas estas conexiones bajo la luz de la psicología. Pero siempre he defendido el punto de vista que considera que estas representaciones forman parte del tipo de la revelación, es decir, de lo que Koepgen últimamente califica de «gnosis» (¡a lo que no debe confundirse con gnosticismo!). La revelación es, en primer término, un descubrimiento de las profundidades del alma humana, una «manifestación», ante todo un modo psicológico, que —como es sabido— nada dice acerca de lo que podría ser además de esto. Lo último trasciende la ciencia. A esta concepción se aproxima la fórmula lapidaria de Koepgen, que tiene el imprimátur de la Iglesia y dice: «De modo que la Trinidad no sólo es una revelación de Dios, sino a la vez también del hombre»[18].

Nuestro mandala es una representación abstracta, casi matemática, de algunos de los principales problemas discutidos en la filosofía cristiana de la Edad Media. En rigor, la abstracción alcanza tal punto que sin la ayuda de la visión de Guillaume no habríamos advertido su vastísima raigambre histórica de esa visión. Nuestro paciente no poseía conocimiento alguno de estos materiales históricos. No sabe más de lo que puede saber toda persona a la cual en su temprana infancia se le enseñó un poco de catecismo. El mismo no percibió ninguna relación entre su reloj

del universo y algún simbolismo religioso. Eso es fácil de advertir, por cuanto la visión no encierra nada que de primer intento haga recordar en forma alguna la religión. Pero su visión sobrevino un poco después del sueño que se ocupaba de la «Casa de la Meditación». Y este sueño, a su vez, constituyó la respuesta al problema del tres y del cuatro, representado en un sueño aún anterior. Allí se refería a un ambiente cuadrangular en cuyos lados se hallaban cuatro vasos llenos de agua coloreada; una amarilla, otra roja, la tercera, verde, y *la cuarta no tenía color*. Faltaba, evidentemente, el azul; pero en una visión previa éste se hallaba combinado con los colores restantes, cuando, en la profundidad de una cueva, apareció un oso. El animal poseía cuatro ojos que irradiaban luz roja, amarilla, verde y azul. El azul había desaparecido extrañamente en el sueño ulterior. Al mismo tiempo, el cuadrado de costumbre se transformó en un rectángulo, que antes jamás se había presentado. La causa de esa evidente alteración fue una resistencia contra el elemento femenino representado por el *anima*. En el sueño de la «Casa de la Meditación», la voz afirma este hecho. Dice «Lo que haces, es peligroso. La religión no es el impuesto que debes pagar a fin de que te sea posible prescindir de la imagen de la mujer, pues esta imagen es imprescindible». La «imagen de la mujer» es exactamente lo que llamaríamos *anima*[19].

Es normal en el hombre que se oponga resistencias al *anima*, porque —según he mencionado antes— ella representa lo inconsciente con todas las tendencias y contenidos hasta el momento excluidos de la vida consciente. Así ocurría en nuestro caso, por una serie de razones verdaderas y ficticias. Algunos contenidos se hallaban suprimidos y otros reprimidos. De ordinario, las tendencias que en la estructura psíquica del hombre representan la suma de los elementos antisociales (las llamo el «criminal estadístico» de cada cual) son suprimidas, eliminadas consciente e intencionalmente. Pero las tendencias sólo reprimidas tienen, por lo general, carácter dudoso. No son necesariamente antisociales, pero tampoco aquello que se llamaría convencional y ajustado a las normas de la sociedad. Igualmente dudoso es el motivo por el que se las reprime. Algunas personas lo hacen simplemente por cobardía, otras por moral convencional, y las terceras por cuidado de su reputación. La represión es una especie de dejar pasar las cosas en un acto semiconsciente e indeciso, o un menosprecio de las uvas inalcanzables o un mirar hacia otra dirección a fin de no ver los propios deseos. Fue Freud quien descubrió que la represión constituye uno de los principales mecanismos en la formación de una neurosis. La supresión corresponde a una decisión moral consciente, en tanto la represión constituye una inclinación, bastante inmoral, a deshacerse de decisiones desagradables. La supresión puede causar penas, conflictos y sufrimientos, pero nunca una neurosis. La neurosis es siempre un sustituto del sufrimiento legítimo.

Cuando se hace caso omiso del «criminal estadístico», resta el extenso campo de las propiedades inferiores y de las tendencias primitivas, que pertenecen a la estructura psíquica del hombre, el cual es menos ideal y más primitivo de lo que querríamos que fuese[20]. Abrigamos ciertas ideas acerca de cómo debería vivir un hombre civilizado, culto o moral y, de vez en cuando, ponemos todos nuestros

afanes en observar nosotros mismos estas exigencias ambiciosas. Pero como la madre naturaleza no favoreció a todos sus hijos con idénticos bienes, hay seres más dotados y seres que lo están menos. Así, existen personas capaces de vivir «como se debe» y en forma respetable, o dicho en otros términos, en los que no hallamos nada malo. Cuando cometen faltas, o bien se trata de pecados menores o bien no tienen conciencia de ellas. Es sabido que nos mostramos más indulgentes con los pecadores que no tienen conciencia de sus actos. Pero en modo alguno obra así la naturaleza. Los castiga con la misma dureza que si hubieran cometido la falta a conciencia. Así tenemos —como en su tiempo señaló Drummond[21] — que es precisamente la gente muy piadosa la que, inconsciente de esas cualidades suyas, muestran un carácter especialmente infernal que la hace insoportable a sus prójimos. La gloria de una santidad puede propagarse muy lejos y, sin embargo, la convivencia con el santo ocasiona un complejo de inferioridad y hasta una violenta irrupción de inmoralidad en individuos de más pobres atributos morales. La moral parece un don igualable en este respecto con la inteligencia. No es posible inculcarla sin perjuicio de un sistema al que no le es congénita.

Es, por desgracia, innegable que considerado en forma total, el hombre es menos bueno de lo que se figura o desea ser. A todo individuo le sigue una sombra*, y cuanto menos se halle ésta materializada en su vida consciente, tanto más oscura y densa será[22]. El que es consciente de una inferioridad, tiene siempre la posibilidad de corregirla. Esta inferioridad se encuentra también en continuo contacto con otros intereses, de modo que siempre se halla sometida a modificaciones. Pero si se encuentra reprimida y aislada de la conciencia nunca es corregida. Además, existe el riesgo de que, en un momento de descuido, lo reprimido estalle súbitamente. De todos modos, constituye un obstáculo inconsciente que hace fracasar los empeños mejor intencionados.

* La sombra simboliza el «otro aspecto», el «oscuro hermano» de la individualidad humana. «La función no diferenciada (véase en *Tipos psicológicos* la definición de “diferenciación”) y la actitud deficientemente desarrollada son nuestra parte *en sombra*, aquella disposición primordial humana-colectiva de nuestra naturaleza que por razones morales, estéticas u otras cualesquiera se rechaza y se mantiene reprimida por hallarse en contradicción con nuestros principios conscientes» (T. Wolff: «Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie», en la obra colectiva *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Berlín, 1935).

Con nosotros llevamos nuestro pasado, es decir, al hombre primitivo e inferior, con sus apetitos y emociones, y tan sólo nos es dable libramos de este peso mediante un esfuerzo enorme. En los casos de neurosis enfrentamos siempre una sombra considerablemente aumentada. Y si se quiere curarla, antes habrá que encontrar un lugar donde la personalidad consciente, y la sombra puedan convivir.

Constituye éste un serio problema para todo el que se halle en tal desagradable situación, o deba auxiliar a los enfermos a retomar a la vida normal. La mera supresión de la sombra no es remedio alguno, como tampoco lo es la decapitación en caso de dolor de cabeza. Tampoco sirve de ayuda la destrucción de la moral de un hombre, porque ello antes mataría a su «sí mismo», sin el cual ni la sombra tiene sentido. La reconciliación de estos contrastes es uno de los más importantes

problemas que —inclusive en la antigüedad— ocupó a ciertos espíritus. Así sabemos que una —por lo demás legendaria— personalidad del siglo II, Carpócrates[23], filósofo neoplatónico cuya escuela —según el relato de Ireneo— defendió la doctrina de que el bien y el mal no son sino meras opiniones humanas y que, por lo contrario, antes de la muerte, las almas debían conocer hasta las heces todo lo humanamente experimentable, a no ser que quisieran volver a caer en la prisión del cuerpo. El alma, por decirlo así, podría redimirse de su arresto en el mundo somático del demiurgo únicamente mediante la perfecta satisfacción de *todas* las exigencias vitales. La existencia corpórea —tal como se da— es una suerte de hermano hostil cuyas condiciones deben observarse en primer lugar. Los carpocracianos interpretaron en este sentido a San Lucas, XII, 58 s. (res. San Mateo, V. 25 s.): «Pues cuando vas al magistrado con tu adversario, procura en el camino librarte de él; no sea que te arrastre al juez, y el juez te entregue al alguacil, y el alguacil te meta en la cárcel. Te digo que no saldrás de allá, hasta que hayas pagado hasta el último maravedí». En conexión con otra doctrina de los gnósticos, según la cual nadie puede ser salvado de un pecado no cometido, advertimos aquí (no importa que esté oscurecido por el antagonismo cristiano) un problema de alcance sumo, planteado por los filósofos neoplatónicos. En la medida en que el hombre está somáticamente comprometido, el «adversario» no es otra cosa que el «otro dentro de mí». Es evidente que el pensar de los carpocracianos remata en el siguiente pasaje de Mateo, V. 22 ss: «Pero yo os digo, que cualquiera que se *enojare consigo mismo*, será culpado del juicio; y cualquiera que dijere, a *sí mismo*, Necio, será culpado del consejo; y cualquiera que dijere, Fatuo, será culpado del infierno del fuego. Por tanto, si trajeres tu presente al altar, y allí te acordares de que tienes algo contra *ti mismo*, deja allí tu presente delante del altar, y vete, vuelve primero en amistad *contigo mismo*, y entonces ven y ofrece tu presente. Concíliate *contigo mismo* presto, entre tanto que estás con él en el camino; porque no acontezca que *tú mismo* te entregues al juez», etc. No dista mucho de este conjunto de problemas la palabra no canónica del Señor: «Cuando tú sabes qué es lo que haces, bienaventurado eres; pero cuando no sabes qué es lo que haces, condenado eres»[24]. y muy próximo se halla el *símil del administrador injusto* (Lucas, XVI), que, desde varios aspectos, constituye una «piedra de escándalo». *Et laudavit Dominus villicum iniquitatis, quia prudenter fecisset*. *Prudenter* corresponde a *phronimos* del texto primitivo, que quiere decir: «considerado, sensato, razonable». Es innegable que aquí la *razón* aparece *como una instancia de decisión ética*. Es posible que en contra de Ireneo se les conceda a los carpocracianos esta comprensión, suponiendo que también ellos, a semejanza del administrador injusto, meritoriamente sabían salvar las apariencias. Es natural que, con su mentalidad más robusta, los padres de la Iglesia no supieran apreciar la fineza y valor de este argumento sutil y, desde el punto de vista moderno, singularmente práctico. Es un problema vital, mas también peligroso, y éticamente el más delicado de la civilización moderna, que ya no sabe ni comprende por qué la vida del hombre, en un sentido más elevado, debería ser un sacrificio. El hombre puede vivir cosas asombrosas, con tal que tengan sentido para él. Mas crear tal sentido es

lo difícil. Naturalmente, debe tratarse de una convicción; pero ocurre que las cosas más persuasivas de que es capaz el hombre son todas medidas con vara idéntica y valen demasiado poco para también socorrerle con eficacia contra sus deseos y miedos personales.

Si las tendencias reprimidas de la sombra no fuesen más que malas, no habría problema alguno. Pero, de ordinario, la sombra es tan sólo mezquina, primitiva, inadecuada y molesta, y no absolutamente mala. Asimismo contiene propiedades pueriles o primitivas que en cierto modo vivificarían y embellecerían la existencia humana; mas choca uno con las reglas tradicionales. El público culto —flor y nata de nuestra civilización actual— se halla un tanto separado de sus raíces y envías de perder su conexión con la tierra. En la actualidad son contados los países civilizados cuyas capas de población inferiores no se encuentran en un inquieto estado de conflictos de opinión. En muchas naciones europeas este temple se apodera también de las capas superiores. Tal estado de cosas exhibe, en escala aumentada, nuestro problema psicológico, pues las colectividades no son sino acumulaciones de problemas individuales. Una parte se identifica con el hombre superior, y no puede descender, en tanto la otra, identificada con el hombre inferior, desea asomar a la superficie.

Tales problemas nunca se solucionan mediante legislación o artimañas. Sólo puede resolvérselos mediante un cambio universal de actitud. Y este cambio no se emprende con propaganda o mítines de masas o, menos aún, con la fuerza. Se inicia con la transformación interior del individuo. Producirá sus efectos en forma de una alteración de sus inclinaciones y antipatías personales, de su concepción de la vida y de sus valores, y sólo el acopio de esos cambios individuales traerá la solución colectiva.

El hombre culto procura reprimir en sí mismo al hombre inferior, sin reparar que con ello le obliga a la rebelión. Es característico de mi paciente el que en una ocasión soñara con una unidad militar que intentaba «estrangular por completo el ala izquierda». Alguien observó que el ala izquierda era de suyo débil, mas los soldados replicaron que justamente por ello se la debía «estrangular». El sueño nos revela cómo procedió mi paciente con su propio «hombre inferior». Evidentemente, éste no es el método adecuado. Por el contrario, el sueño de la «Casa de la Meditación» muestra una actitud religiosa como respuesta acertada a su pregunta. El mandala impresiona exactamente a manera de ampliación de este punto especial. Hemos visto que el mandala histórico servía de símbolo para aclarar filosóficamente la naturaleza de la divinidad o representarla en una forma visible con el objeto de que se la adorara; un uso semejante se hacía de él en Oriente, como yantra en los ejercicios yoga. La totalidad («perfección») del círculo celestial y la forma cuadrada de la tierra, que contiene los cuatro principios, o elementos o cualidades psíquicas[25], expresan la perfección y unión. Así, el mandala ocupa el rango de un «símbolo de conjunción[26]». En cuanto la unión de Dios y el hombre se traduce con el símbolo del Cristo o de la cruz[27], podríamos esperar que el reloj del universo de nuestro paciente tuviera un significado conciliador parecido. Pero prevenidos como estamos por las analogías históricas, esperaríamos que el

centro del mandala lo ocupara una divinidad. El centro, empero, está vacío; la sede de la divinidad se halla desocupada. Sin embargo, examinado a la luz de los modelos históricos, advertimos que el dios está simbolizado en el mandala por el círculo, y la diosa por el cuadrado. En lugar de «diosa» podríamos decir también «tierra» o «alma». Mas, en oposición al prejuicio histórico, hemos de sostener que (como en la «Casa de la Meditación», donde el lugar de la imagen sagrada estaba ocupado por la cuaternidad) no encontramos en el mandala rasgo alguno de divinidad, sino, muy a la inversa, un mecanismo. Pero no deberíamos pasar por alto un hecho tan importante en favor de una opinión preconcebida. Un sueño o una visión son exactamente lo que parecen ser. No son disfraz de cosa alguna, sino un producto natural, una cosa en sí, sin motivación externa a ella. He visto muchos mandalas en pacientes nada influidos, y casi siempre he dado con idéntico hecho: nunca hubo una divinidad en el centro. Por lo regular, el centro se halla destacado. Pero lo que allí encontramos es un símbolo de muy distinto significado. Es, por ejemplo, una estrella, un sol, una flor, una cruz de brazos iguales, una piedra preciosa, una fuente llena de agua o vino, una víbora enroscada o un ser humano, mas nunca un Dios.

Si en el rosetón de una iglesia encontramos a un Cristo triunfante supondremos, con razón, que éste debe ser un símbolo central del culto cristiano. Supondremos igualmente que toda religión enraizada en la historia de un pueblo es una manifestación de su psicología, como lo es, verbigracia, la forma de gobierno instaurada por dicho pueblo. Si aplicamos idéntico método a los modernos mandalas que los hombres ven en sueños o visiones, o que desarrollan por «imaginación activa»[28], arribamos a la conclusión de que los mandalas expresan una cierta actitud que no podemos menos que llamar «religiosa». La religión es una relación con el valor supremo o más poderoso, sea éste positivo o negativo. Relación que es tanto voluntaria como involuntaria, es decir, que alguien puede hallarse inconscientemente obsedido por un «valor», o sea por un factor psíquico pleno de energía, o bien puede aceptar tal factor conscientemente. Aquel hecho psicológico que dentro de un hombre posee el poder máximo, obra como «Dios», puesto que siempre es el factor psíquico avasallador al cual se da el nombre de «Dios». Tan pronto como un dios deja de ser un factor avasallador, se convierte en mero nombre. Lo esencial en él ha muerto; su poder se ha disipado. Los antiguos dioses olímpicos perdieron su prestigio y su influencia sobre las almas humanas, porque habían cumplido su cometido y comenzaba entonces un nuevo misterio: *Dios se hizo hombre*.

Al atrevemos a inferir conclusiones partiendo de mandalas modernos, quizá deberíamos antes preguntar a la gente si veneran estrellas, soles, flores o víboras. Se comprobará que lo negarán, asegurando al propio tiempo que las esferas, estrellas, emees y otras cosas por el estilo son símbolos de un *centro de ellos mismos*. Y cuando se les pregunta qué quieren decir con tal centro, se mostrarán un tanto embarazados y aludirán a una que otra experiencia —según hizo, por ejemplo mi paciente, que resumió todo cuanto de positivo sabía decir del «reloj del universo»,

en la confesión de que la visión había dejado en él un sentimiento de armonía perfecta. Otros dicen que una visión semejante se les presentó en un momento de dolor supremo o de desesperación profunda. En otros se trata del recuerdo de un sueño impresionante o de un momento de culminación de largas y estériles luchas y de advenimiento de la paz. Cabe resumir aproximadamente así lo que la gente comunica acerca de sus experiencias: *retomaron hacia sí mismos; pudieron volver a aceptarse, fueron capaces de reconciliarse consigo mismos* y, con ello, se reconciliaron también con situaciones y acontecimientos ingratos. Se trata casi del mismo hecho que antes se expresaba con palabras: «Ha hecho las paces con Dios, ha sacrificado su voluntad propia sometiéndose a la voluntad divina».

Un mandala moderno es una confesión involuntaria de un particular estado espiritual. En el mandala no hay divinidad alguna, y tampoco se alude a ninguna sumisión a la divinidad o reconciliación con una divinidad. *Parece que el lugar de la divinidad se halla ocupado por la totalidad del hombre*[29].

Cuando se habla del hombre, cada uno se refiere a su yo —a su disposición personal, en la medida en que tiene conciencia de ella—; al hablarse de otros se los supone de una naturaleza bastante parecida. Mas como la investigación moderna ha demostrado que la conciencia individual se basa en una psique inconsciente, cuyas dimensiones no es posible precisar, y se halla como incrustada en esta última, se desprende la necesidad de revisar el prejuicio —un poco anticuado— de que el hombre no es más que su conciencia. A este ingenuo supuesto debe oponerse, acto seguido, la cuestión crítica: ¿la conciencia de quién? Sería en verdad difícil tarea hacer concordar la imagen que yo tengo de mí con la que otras personas se han formado a mi respecto. ¿Quién está en lo cierto? ¿Y cuál es el verdadero individuo? Cuando se avanza todavía más y se atiende al hecho que el hombre es además todo aquello que no saben ni él mismo ni otras personas, un algo por de pronto desconocido pero cuya existencia es demostrable, el problema de la identidad se torna harto más complejo todavía. En rigor, es imposible establecer la amplitud y carácter definitivo de la existencia psíquica. Cuando aquí hablamos del hombre, aludimos a su totalidad ilimitable, no susceptible de formulación y sólo simbólicamente expresable. He elegido la expresión «sí-mismo» («Selbst») para designar la totalidad del hombre; la suma de todo cuanto nos es dado de él, tanto consciente como inconscientemente[30]. Tal expresión la he adoptado en el sentido de la filosofía oriental[31], interesada desde hace siglos en los problemas que se suscitan cuando se va más allá de la humanización de los dioses. La filosofía de los Upanishad corresponde a una psicología que desde mucho tiempo atrás advirtió la relatividad de los dioses[32]. No debe confundirse esto con un error tan ingenuo como el del ateísmo. El mundo es lo que siempre fue, pero nuestra conciencia se halla sometida a extrañas transformaciones. Al parecer, en un principio, en tiempos remotos —aunque lo mismo puede observarse en los primitivos contemporáneos — la parte fundamental de la vida psíquica ocurría afuera, en los objetos humanos y no humanos: estaba proyectada —según diríamos hoy[33]—. En un estado más o menos completo de proyección apenas puede haber conciencia. Por el abandono de las proyecciones, fue desarrollándose lentamente el conocimiento consciente.

La ciencia —sorprende observarlo-comenzó con el descubrimiento de las leyes astronómicas, o sea, anulando la casi más lejana proyección. Fue ésta la primera fase de la «desanimación» del mundo. A un paso siguió otro: ya en la antigüedad los dioses fueron separados de las montañas y de los ríos, de los árboles y de los animales. Verdad es que nuestra ciencia moderna ya ha refinado sus proyecciones al punto de tornarlas casi irreconocibles, pero nuestra vida cotidiana rebosa de proyecciones. Abundan en diarios, libros, rumores y chismes corrientes. Allí donde hay una laguna, allí donde falta un saber efectivo, se llena con proyecciones. Todavía hoy estamos casi seguros de saber qué piensan o cuál es el verdadero carácter de los demás. Estamos convencidos de que ciertas personas poseen aquellas malas calidades que no encontramos en nosotros, o que se entregan a todos esos vicios que nunca, naturalmente, serían los nuestros. Todavía hoy debemos tener sumo cuidado para no proyectar nuestra propia sombra de un modo harto vergonzoso, y estamos como inundados por ilusiones proyectadas. Al representarse a una persona suficientemente valiente como para desprenderse por entero de toda proyección, se piensa en un individuo consciente de poseer una sombra considerable. Tal hombre se ha cargado de nuevos problemas y conflictos; se ha convertido en tarea seria para sí mismo, dado que no puede decir ya que son *otros* quienes hacen tal o cual cosa, ni que son *ellos* los culpables, y que hay que *combatirlos*. Vive en la «casa del autoconocimiento», de la concentración íntima. Sea cual fuera la cosa que ande mal en el mundo, este hombre sabe que igual ocurre también dentro de él mismo, y si aprende sólo a «componérselas» con su sombra, habrá hecho en verdad algo para el mundo. Habrá logrado entonces dar respuesta a una ínfima parte, al menos, de los enormes problemas que se plantean en el presente, buena parte de los cuales oponen tantas dificultades en razón de hallarse como envenenados por las mutuas proyecciones. ¿Y cómo podrá ver claramente quien ni se ve a sí mismo ni aquellas oscuridades que, inconscientemente, está transfiriendo en todas sus acciones?

El desarrollo psicológico moderno nos conduce a una mejor comprensión de aquello de que en verdad se compone el hombre. Primero, los dioses de poder y belleza sobrenaturales vivieron en las nevadas cumbres de las montañas o en las oscuridades de las cuevas, bosques y mares: más tarde se fundieron en *un solo Dios*, que luego se hizo hombre. Pero en nuestra época parece que hasta el Dios hombre desciende de su trono para esfumarse en el hombre común. Por tal motivo se halla vacía su sede. A causa de esto, el hombre moderno sufre de una *hybris* de la conciencia que se está aproximando a lo patológico. A tal constitución psíquica del individuo, corresponde, en gran escala, la hipertrofia y pretensión de totalidad de la idea del estado. Así como el estado trata de «captar» al individuo, también el individuo se figura haber «captado» su alma; e inclusive hace de ello una ciencia, sobre la base de la absurda suposición de que el intelecto —mera parte y simple función de la psique— basta para comprender el todo anímico, muchísimo más grande. En verdad, la psique es madre, sujeto y posibilidad de la conciencia misma. Trasciende ampliamente los límites de la conciencia, siendo así lícito comparar a ésta con una isla en el océano. Al paso que la isla es pequeña y estrecha, el océano

es infinitamente ancho y profundo y encierra una vida que sobrepasa en todos los aspectos la vida isleña, tanto en su índole cuanto en su extensión. Cabría objetar a esta imagen el no haber aducido prueba alguna de que la conciencia no tenga más importancia que la asignada a una pequeña isla en medio del océano. Mas por cierto tal demostración es de por sí imposible, pues frente a la conocida extensión de la conciencia, se yergue la desconocida «extensión» de lo inconsciente, del cual en rigor sólo sabemos que existe y que, en virtud de su existencia opera sobre la conciencia y su libertad en un sentido restrictivo. Dondequiera señoree lo inconsciente se da también falta de libertad e inclusive obsesión. La amplitud oceánica no es al fin sino un símil alegórico de la capacidad de lo inconsciente de limitar y de amenazar a la conciencia. Es verdad que hasta hace poco el empirismo psicológico gustaba explicar lo «inconsciente» —según lo indica también el propio término— por una mera ausencia de la conciencia; más o menos como se explica la sombra por la ausencia de luz. No sólo en épocas anteriores, también en el presente, la observación rigurosa de los procesos inconscientes ha reconocido que lo inconsciente posee cierta autonomía creadora que jamás podría atribuirse a algo cuya naturaleza consistiese en una mera sombra. Cuando C. G. Caras, Ed. von Hartmann y en cierto sentido, igualmente Arturo Schopenhauer, equipararon lo inconsciente con el principio creador del mundo, no hicieron sino extraer la síntesis de todas las doctrinas del pasado que, sobre la base de la constante experiencia íntima, percibían lo que obraba misteriosamente como personificado en forma de dioses. A la moderna hipertrofia de la conciencia se debe, precisamente, su mencionada *hybris*, y el hecho de que los hombres no reparen en esa peligrosa autonomía de lo inconsciente. El supuesto de la existencia de dioses o demonios invisibles constituye una formulación de lo inconsciente psicológicamente mucho más adecuada, aún cuando se trata de una proyección antropomórfica. Pues bien, como el desarrollo de la conciencia exige la renuncia a todas las proyecciones asequibles, tampoco es posible seguir sosteniendo ninguna mitología en el sentido de una existencia no psicológica. Si el proceso histórico de «des-animación» del mundo, o lo que es lo mismo, si la renuncia a las proyecciones, continúa progresando como hasta el presente, todo cuanto se halle afuera, sea de carácter divino o demoníaco, habrá de volver al alma, al interior desconocido del hombre, de donde aparentemente partió.

Parece que el error materialista fue en un comienzo inevitable. Como entre los sistemas galácticos no pudo descubrirse el trono divino, se concluyó que Dios no existía. Segundo error insalvable lo constituye el psicologismo: si después de todo Dios es algo, habrá de ser una ilusión motivada, por la voluntad de poder o por la sexualidad reprimida. Tales argumentos no son nuevos. Cosas parecidas dijeron los misioneros cristianos que derrumbaron los ídolos paganos. Pero al paso que en su lucha contra los antiguos dioses los misioneros primitivos tenían conciencia de servir a un Dios nuevo, los modernos iconoclastas no saben en nombre de quién destruyen los viejos valores. Al romper las viejas tablas, Nietzsche se sintió por cierto responsable: en efecto, sucumbió a la extraña necesidad de proteger sus espaldas con un Zaratustra redivivo, a la manera de segunda personalidad, de un

alter ego (otro yo), con el cual se identificó en su gran tragedia. En *Así habló Zaratustra* Nietzsche no fue ateo, pero *su dios había muerto*. Resultado de ello fue su escisión interior, y el sentirse compelido a personificar su otro «sí-mismo» por Zaratustra, o —en otras épocas— por Dionisos. En su enfermedad fatal firmó sus cartas como «Zagreus», el Dionisos despedazado de los tracios. La tragedia de «Así habló Zaratustra» finca en que el propio Nietzsche, que no era ateo, se convirtió en Dios por haber muerto su dios. Tenía una naturaleza demasiado positiva para soportar la neurosis atea propia de los habitantes de las grandes ciudades. Aquel a quien se le «muere Dios», será víctima de la inflación[34]*. Dios es, en rigor, la posición anímica efectivamente más fuerte, muy en el sentido del pasaje de San Pablo: «su dios es el vientre» (Filip. III, 19). El factor resueltamente más poderoso, y por tanto decisivo de una psique individual, a la fuerza obtiene la fe o el miedo, la sumisión o la lealtad que un dios exigiría del hombre. Lo predominante e inevitable es, en este sentido, «Dios», y es lo absoluto si frente a este hecho natural la decisión ética de la libertad humana no logra establecer una posición igualmente invencible. En cuanto esta posición prueba su completa eficacia, se hace por cierto acreedora a que se le dé el predicado de Dios y, en efecto, el nombre de un *Dios espiritual*, dado que esta posición anímica ha procedido de la libre decisión ética, es decir, de la intención. A la libertad humana queda librado resolver si «Dios» es un «espíritu» o un fenómeno de la naturaleza, como la manía del morfinista, con lo cual se establece también si «Dios» ha de significar un poder benéfico o destructor.

* Con la expresión «inflación psíquica» designa Jung aquellos estados en que tiene lugar «una extensión de la personalidad más allá de los límites individuales». Tales estados se producen «si uno se apropia contenidos y cualidades que, por su existencia independiente, deberían hallarse fuera de nuestros límites». El grado e intensidad de la inflación varían desde el caso muy corriente de la identificación (imitación inconsciente) entre un hombre con su cargo o título (el individuo se comporta como si él mismo «fuese equivalente a todo el factor complejo que es un cargo») hasta la identificación con lo inconsciente colectivo.

Por indudables y claramente comprensibles que sean tales sucesos o decisiones anímicas, igualmente nos llevan a la errónea y no psicológica conclusión de que —por así decirlo— queda librado al criterio del hombre el *engendrar* o no a su «Dios». Lejos de ello, cada cual se halla con una disposición anímica que limita su libertad en alto grado y que inclusive la torna casi ilusoria. La «libertad de la voluntad» no sólo constituye un serio problema desde el punto de vista filosófico sino también desde el práctico, pues rara vez se encuentran personas que no estén amplia y aun preponderantemente dominadas por sus inclinaciones, hábitos, impulsos, prejuicios, resentimientos y toda clase de complejos. La suma de estos hechos naturales funciona exactamente a la manera de un Olimpo poblado de dioses que reclaman ser propiciados, servidos, temidos, y venerados, no sólo por el propietario particular de esa compañía de dioses, sino también por quienes les rodean. Falta de libertad y posesión son sinónimos. Por eso, siempre hay algo en el alma que se apodera y limita o suprime la libertad moral. Para disimular por un lado esa verdadera pero desagradable realidad, y por el otro animarse a gozar la libertad, la gente se ha acostumbrado a usar el modismo —en el fondo apotrópico

— que reza: *«Tengo* la inclinación, o el hábito, o el resentimiento…», en lugar de hacer constar, según corresponde a la verdad: «Tal inclinación, o tal costumbre, o tal resentimiento *me tienen a mí»*. Este último modo de expresarnos también nos costaría la ilusión de la libertad. Pero, es de preguntar si, al fin de cuentas — en un sentido más elevado—, no sería ello mejor que ofuscarse inclusive con el lenguaje. De hecho y en verdad no gozamos ninguna libertad sin dueño, sino que de continuo nos hallamos amenazados por ciertos factores anímicos capaces de incautarse de nosotros bajo la forma de «hechos naturales». La amplia renuncia a ciertas proyecciones metafísicas entréganos poco menos que desamparados a tales hechos, por cuanto en seguida nos identificamos con todo impulso, en lugar de darle el nombre de «otro», con lo cual lo mantendríamos alejado —aunque no fuese más que el largo de un brazo— y no podría adueñarse acto seguido de la ciudadela del yo. Los «dominios» y los «poderes» existen siempre; no nos es dable producirlos ni falta hace que lo hagamos. Sólo es de nuestra incumbencia la *elección* del «amo» al que deseamos servir para así protegernos contra el dominio de los «otros», a los cuales no hemos elegido. «Dios» no es *producido*, sino elegido.

Nuestra elección designa y define a «Dios». Pero nuestra elección es obra humana, y por ello la definición que la acompaña es finita e imperfecta. (Tampoco la idea de la perfección pone perfección alguna). La definición es una imagen que *no eleva a la esfera de la comprensibilidad* a la realidad *desconocida* indicada por la imagen. De otro modo sería lícito decir que se ha creado a un dios. El «amo» que hemos escogido no es idéntico a la imagen de él esbozada por nosotros en el tiempo y en el espacio. Al igual que siempre, actúa dentro de las profundidades anímicas como una *magnitud no cognoscible*. En realidad, ni conocemos cuál es la índole de un pensamiento sencillo, y mucho menos los principios últimos de lo psíquico en general. Tampoco podemos disponer, en manera alguna, de la vida íntima del alma. Pero como tal vida se halla sustraída a nuestro albedrío y a nuestras intenciones y se yergue libremente ante nosotros, puede darse el caso de que lo vivo elegido y designado por la definición, también contra nuestra voluntad desborde el marco de la imagen hecho por manos humanas. Entonces tal vez cabría decir con Nietzsche: «Dios ha muerto». No obstante, mas acertado sería afirmar: «Abandonó la imagen que habíamos hecho de Él, ¿y dónde volveremos a encontrarle?». El interregno está erizado de peligros, pues los hechos naturales impondrán sus derechos bajo la forma de diversos «ismos». De ello no surge sino el anarquismo y la destrucción, porque a causa de la inflación, la *hybris* humana elige al yo, en su más ridícula mezquindad, para que enseñoree sobre el universo. Tal es el caso de Nietzsche, síntoma incomprendido de toda una época.

El yo humano individual es demasiado pequeño, y su cerebro en exceso débil para asimilarse todas las proyecciones retiradas del mundo. Es a consecuencia de ello que el yo y el cerebro estallan en pedazos (lo que el psiquiatra denomina esquizofrenia). Cuando Nietzsche dijo «Dios ha muerto», enunció una verdad válida para la mayor parte de Europa. Los pueblos sufrieron su influencia, no porque verificaran tal hecho, sino porque constituyó la reafirmación de un hecho psicológico generalmente extendido. Las derivaciones no tardaron en hacerse

notar: el oscurecimiento y la confusión por los «ismos», y la *catástrofe*. Nadie supo extraer una conclusión del anuncio nietzscheano. ¿No guarda éste un parecido con aquella antigua frase: «Pan, el grande, ha muerto»[35], que señaló el final de las divinidades de la naturaleza?

La Iglesia comprende la vida de Cristo, de un lado, como un misterio histórico, y de otro, como un misterio eternamente existente. Esto se hace en especial notorio en la doctrina del sacrificio de la misa. Desde un punto de vista psicológico, cabría interpretar así esta concepción: Cristo vivió una vida concreta, personal y única, que en todos sus rasgos esenciales tenía a la vez carácter de arquetipo. Este carácter se reconoce por las múltiples relaciones entre los detalles biográficos y motivos místicos de amplia difusión. Tales relaciones innegables explican por qué la investigación de la vida de Cristo choca con tantas dificultades en su empeño de extraer de los relatos de los Evangelios una vida individual despojada del mito. En los propios Evangelios los relatos de hechos, la leyenda y el mito se hallan entrelazados en un todo que precisamente constituye el sentido de los Evangelios. Este carácter de totalidad se pierde tan pronto se intenta separar con el escalpelo crítico lo individual y lo arquetípico. La vida de Cristo no es ninguna excepción, pues no pocas grandes figuras históricas han realizado de modo más o menos patente el arquetipo de la vida heroica con sus peripecias características. Pero, inconscientemente, también el hombre común vive formas arquetípicas que, sólo a causa del general desconocimiento psicológico no se hacen más visibles. Inclusive los fugaces fenómenos oníricos transparentan a menudo una formación claramente arquetípica. En rigor, todos los sucesos psíquicos fúndanse en el arquetipo y se hallan entretejidos con él de tal suerte que, en cualquier caso, se requiere un notable esfuerzo crítico para deslindar con seguridad el tipo y lo que se da una sola vez. De ello resulta que, en definitiva, toda vida individual es al propio tiempo la vida del eón de la especie. Lo individual es en todos casos «histórico» por hallarse rigurosamente vinculado con el tiempo. En cambio, la relación entre tipo y tiempo es indiferente. Pues bien, siendo la vida de Cristo en alto grado arquetípica, en igual medida representa la vida del arquetipo. Pero como el último constituye el supuesto inconsciente de toda vida humana, su vida evidente revela también la vida fundamental, secreta e inconsciente de todo individuo, o sea, que lo que acontece en la vida de Cristo se da siempre y por todas partes; lo cual equivale a decir que toda vida de esta índole se halla preformada en el arquetipo cristiano y de continuo vuelve a expresarse en él, o se expresa de una vez. Así, en ese arquetipo también se anticipa de un modo perfecto la cuestión de la muerte de Dios, que aquí nos ocupa. Cristo mismo es el tipo del dios que muere y se transfigura.

La situación psicológica de que partimos corresponde a las palabras: «*¿quid quaeritis viventem cum mortuis? Non est hic*». («¿Por qué buscáis al vivo entre los muertos? No está aquí»). Mas ¿dónde volveremos a encontrar al resucitado?

No espero que ningún cristiano creyente siga el curso de esas ideas, las que tal vez le parezcan absurdas. No están dirigidas tampoco a los *beati possidentes* (felices poseedores) de la fe, sino a muchas personas para las cuales se ha apagado la luz, se ha hundido el misterio y Dios ha muerto. Para la mayoría de ellas no hay

retorno posible, y tampoco se sabe a ciencia cierta si en realidad sería el retorno lo mejor. A objeto de *comprender* las cosas religiosas, no hay en el presente otro camino que el psicológico; de ahí me empeño en refundir formas del pensar históricamente petrificadas y en transformarlas en conceptos de experiencia inmediata. Es, por cierto, difícil empresa reencontrar el puente que reúna la concepción del dogma con la inmediata experiencia de los arquetipos psicológicos; mas el estudio de los símbolos naturales del inconsciente facilita los materiales necesarios.

La muerte de Dios (o su desaparición) en modo alguno constituye un símbolo exclusivamente cristiano. La búsqueda que sigue a su muerte, se repite aún en el presente cuando muere un Dalai-Lama, así como en la antigüedad todos los años se celebraba la búsqueda de *Coré*. Esta amplia difusión se pronuncia en favor de la existencia general de este proceso típico del alma: se ha perdido el valor sumo que da vida y sentido. Este proceso constituye una experiencia típica, una experiencia que se repite a menudo, de ahí que se halle expresada también en un punto central del misterio cristiano. Esa muerte o pérdida tiene que repetirse de continuo. Cristo muere y nace siempre: pues, comparada con nuestro sentimiento de ligazón con el tiempo la vida psíquica del arquetipo es intemporal. Escapa a mi conocimiento el precisar las leyes que determinan la eficaz manifestación ya de este aspecto del arquetipo ya de aquel otro. Tan sólo sé —y con ello implico el saber de innumerables personas— que actualmente se da una época de muerte y desaparición de Dios. Dice el mito que no se le encontró allí donde se había depositado su cuerpo. El «cuerpo» corresponde a la forma exterior, visible, de la versión conocida hasta ahora, pero pasajera, del valor sumo. Pues bien, el mito agrega, además, que el valor resucita de modo milagroso, pero que ha cambiado. Esto parece un milagro, pues toda vez que un valor desaparece semeja definitivamente perdido. Por eso, su vuelta es un hecho por completo inesperado. El descenso a los Infiernos que se efectúa durante los tres días de la muerte, describe el hundimiento del valor desaparecido en lo inconsciente, donde —con la victoria sobre el poder de las tinieblas— establece un nuevo orden y de donde vuelve a emerger hasta elevarse a las alturas del cielo, o sea, a la claridad suma de la conciencia. La escasez de personas que ven al Resucitado, prueba que no son pocas las dificultades con que se tropieza cuando se aspira a reencontrar y reconocer el valor transformado.

Utilizando un sueño a manera de ejemplificación, en lo dicho hasta aquí he mostrado cómo lo inconsciente produce un símbolo natural al que, técnicamente, denominé *mandala*, y cuyo significado funcional es el de una reconciliación de los contrastes: la mediación. Tales ideas especulativas, signos de un arquetipo naciente, se remontan —y ello es significativo-aproximadamente a la época de la Reforma, cuando se trataba de formular mediante figuras físico-simbólicas de sentido ambiguo la naturaleza del *Deus terrenus* (Dios terrestre), a saber, el *Lapis Philosophorum* (piedra filosofal). En el comentario del *Tractatus Aureus*[36] leemos, por ejemplo: «Esto a lo cual hay que hacer volver los elementos, es aquel círculo pequeño que tiene su lugar céntrico en esta figura cuadrada. Constituye,

para ellos, el mediador que restablece la paz entre los enemigos, o sean los elementos, para que, en unión provechosa, se quieran mutuamente: o, para mejor decir, él solo lleva a cabo la cuadratura del círculo, hasta ahora buscada por muchos mas encontrada por pocos». Acerca de este «mediador», que es la piedra milagrosa, dice el epílogo de Orthelius[37]. «Pues así como… el bien sobrenatural y eterno, el Mediador y Salvador nuestro, Cristo Jesús que nos libra de la muerte eterna, el diablo y todo mal, participa de dos naturalezas, es decir, la divina y la humana, así también este salvador terrestre consiste de dos partes, la celestial y la terrestre, con las cuales nos *restituye* la salud, y nos libra de las *enfermedades celestiales* y terrestres, *espirituales* y corporales, visibles e invisibles». Se trata aquí de un «salvador» que no proviene del cielo, sino de las profundidades de la tierra, es decir, de aquello que está *por debajo de la conciencia*. Estos «filósofos» supieron que allí había un «espíritu» encerrado en el recipiente de la materia, una «paloma blanca», comparable al *nous* divino en el «kráter» de Hermes, del cual se dice: «sumérgete, si puedes, en este "kráter", y *conoce para qué finalidad se te ha creado*[38] y creyendo en que ascenderás hacia Él, que mandó a la tierra el "kráter"»[39].

A este *nous* o «espíritu» se le denominó «Mercurio»[40], y a ese arcano se refiere también la sentencia de los alquimistas: «*Est in Mercurio quicquid quaerunt sapientes*» (se halla en Mercurio aquello que buscan los sabios). Una muy vieja noticia que Zósimo atribuyó al Ostanes legendario, reza así: «Vete a las corrientes del Nilo, y allí encontrarás una piedra que tiene un espíritu (pneuma)». De una observación del texto, que sirve de comentario, se desprende que se refiere al *mercurio* (hydrargiron)[41]. Este espíritu que procede de Dios es también causa del *verdor* muy elogiado por los alquimistas, la *viriditas benedicta* (el verdor o vigor bendecido). De ello dice Mylius: *Inspiravit Deus rebus creatis… quandam germinationem, hoc est viriditatem* (Dios inspiró a las cosas creadas la germinación, es decir, el verdor [vigor]. Leemos en el Himno acerca del Espíritu Santo, de Hildegard de Bingen, que comienza con las palabras *O ignis Spiritus paraclite*: «De ti (el Santo Espíritu) fluyen las nubes, vuela el éter, tienen las piedras el agua, extraen las aguas los arroyuelos y suda la tierra el verdor». Este agua del Espíritu Santo, a partir de los tiempos más viejos, desempeña en la alquimia un papel importante como *hydor theion* (agua divina) o *aqua permanens*, constituyendo un símbolo del espíritu aproximado a la materia, que, según la concepción de Heráclito, se había convertido en agua. El paralelo cristiano lo constituía, naturalmente, la sangre de Cristo, y por eso el agua de los filósofos fue llamada también *spiritualis sanguis* (sangre espiritual)[42].

A la sustancia misteriosa se la llamó también simplemente lo *rotundum*, y por ello se entendió el *anima media natura*, que es idéntica al *anima mundi*. Esta última es una *virtus Dei* (virtud de Dios), un órgano o una esfera que rodea a Dios de la cual dice Mylius[43]: «(que Dios se tiene) amor a sí mismo. Al cual otros le llamaron *espíritu intelectual* e *ígneo*[44], que no tiene forma, sino que quiso transformarse en cualquier forma e igualarse a todas. El cual, el proporción múltiple y de algún modo, se halla vinculado a sus criaturas». A esta imagen del dios encerrado por

todas partes por el *anima* corresponde el símil que Gregorio El Grande da de Cristo y de la Iglesia: *Vir a femina circundatus* (un hombre rodeado por una mujer)[45]. Este es, además, un paralelo exacto a la concepción que los tantros tenían de Siva, abrazado por su Sacti[46]. De esta representación fundamental de los contrastes masculino-femeninos, reunidos en el centro, proviene la denominación de «hermafrodita» que se da al *lapis* (piedra); y esta representación es, a la vez, la base del motivo del mandala. La extensión de Dios, como *anima media natura*, a todo ser individual significa que, inclusive en la materia muerta, es decir, en las tinieblas extremas, habita una chispa divina[47], la «scintilla». Los filósofos medievales de la naturaleza se esforzaron por hacer que del «recipiente redondo» resurgiera esta chispa como forma divina. Tales representaciones no se puede basar sino en la existencia de ciertas condiciones psíquicas inconscientes, pues de otro modo sería en absoluto incomprensible el que siempre y en todas partes vuelvan a manifestarse las mismas representaciones fundamentales. El ejemplo del sueño que hemos aducido nos muestra hasta qué punto tales imágenes no son sofisterías del entendimiento sino revelaciones naturales. Es probable que hayan sido encontradas siempre de modo parecido. Los propios alquimistas dicen que, a veces, el arcano es inspirado por un sueño[48].

Amén de sentirlo de modo vago, los viejos filósofos de la naturaleza inclusive han dicho que la sustancia milagrosa —cuya naturaleza expresaron con el círculo dividido en cuatro— era el *hombre* mismo. En *Aenigmata Philosophorum*[49] se habla del *homo albus* (hombre blanco) que nace en el recipiente hermético. Con esta figura se corresponde el sacerdote de las visiones de Zósimo. En el *Libro de Crates*[50], trasmitido por los árabes, se halla también una importante referencia en el diálogo entre el hombre espiritual y el hombre mundano: el *pneumatikós* (espiritual) y *sarkikós* (carnal) de la época de los gnósticos: «¿Eres tú capaz de conocer de manera completa *tu alma*? Si la conocieras como conviene y si supieras qué es lo que la puede mejorar, serías capaz de reconocer que los nombres que antaño le dieron los filósofos no son, en modo alguno, sus nombres verdaderos… ¡Oh nombres dudosos que os asemejáis a los nombres verdaderos, cuántos errores y angustias habéis causado entre los hombres!» Los nombres se refieren, otra vez, a la piedra filosofal. Con un tratado atribuido a Zósimo —que más bien pertenecería al género literario árabe-latino— se dice de modo inequívoco acerca de la piedra: «*et ita est ex homine et tu es eius minera… et de te extrahitur… et in te inseparabiliter manet*»[51]. (Y así proviene del hombre y tú eres su fuente… y de ti la extraen… y en ti permanece de modo inseparable). Me parece que del modo más claro lo dice Solomón Trismosim[52]:

«Estudia, pues qué eres,
De lo cual eres una parte,
Lo que tú estudias, aprendes y es,
es realmente lo que eres.
Todo cuanto está fuera de ti,

Así escribió Trismosin».

Y Gerardus Dorneus exclama: «*Transmutemini in vivos lapides philosophicos!*»[53]. (Transformaos en piedras filosofales vivas). Apenas si puede averiguarse alguna duda acerca del hecho de que a no pocos de aquellos buscadores se les haya impuesto el conocimiento de que la naturaleza secreta de la piedra era el «sí-mismo» humano. Es evidente que este «sí-mismo» no fue concebido nunca como entidad simplemente idéntica al yo y, por tanto, fue descrito en el comienzo como una «naturaleza escondida» inclusive en la materia muerta, como un espíritu, demonio[54] o chispa. Mediante la operación filosófica a la que, en su mayor parte, se la concibió como mental[55], este ser fue liberado de la oscuridad y del cautiverio y, finalmente, experimentó una resurrección a la que a menudo se representa en forma de una apoteosis, estableciéndose la analogía a la resurrección de Cristo[56]. De ello se desprende que en esas representaciones no puede tratarse de un ser identificable con el yo empírico, sino más bien de una «naturaleza divina», diferente de ése, o sea, en términos psicológicos, de un contenido que se origina en la región de lo inconsciente y trasciende a la conciencia.

Así volvemos a las experiencias modernas. Es evidente que son de índole parecida a las de las ideas capitales de la Edad Media y, asimismo, de la Antigüedad; de ahí su posibilidad de expresarlas con símbolos iguales o, al menos, semejantes. Las representaciones del círculo de la Edad Media se basan en la idea del microcosmos —concepto éste que también se aplicó a la piedra[57]. La piedra era un *mundus minor* (mundo menor), como el propio hombre, y por tanto en cierto modo una imagen interior del cosmos, la que se extiende, empero, no a una distancia inconmensurable, sino a una profundidad igualmente inmensurable, es decir, desde lo pequeño a lo ínfimo inimaginable. De ahí que Mylius denominara a este centro también *punctum cordis*[58] (punto del corazón).

La experiencia formulada en el mandala moderno es típica de los hombres que no saben ya proyectar la imagen divina. En razón de la renuncia a la imagen y de su introyección se hallan amenazados por la inflación y la disolución de la personalidad. Por eso, las delimitaciones redondas o cuadradas del centro tienen por finalidad la erección de muros protectores o de un *vas hermeticum** (recipiente hermético) que evite una irrupción o un desmoronamiento. Así, el mandala significa y apoya la concentración exclusiva en el centro, es decir, el «sí-mismo» (Selbst). Tal estado no es egocentricidad, ni mucho menos. Por el contrario, representa una muy necesaria autolimitación, a objeto de evitar la inflación y la disociación.

* En la vasija hermética (*vas hermeticum*) se opera la unión, de los contrarios, las bodas alquímicas, símbolo o síntesis de la conjunción del yo consciente y del *anima*. Sobre la simbólica de la vasija hermética véase *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher, 1952, (2.ª edición) pag. 325 y sigs., y *La psicología de la transferencia*, Buenos Aires, 1954, pág. 15,17,67 y sigs.

Según hemos visto, la delimitación significa asimismo aquello que se denomina *témenos* —recinto de un templo o algún lugar sagrado y aislado. En

este caso, el círculo protege o aísla un contenido o proceso interior que no ha de mezclarse con las cosas de afuera. Así, el mandala repite en forma simbólica medios y métodos arcaicos que antaño constituyeron realidades concretas. Según se mencionó antes, el morador del *témenos* era el dios. Mas el prisionero o el habitante bien protegido por el mandala no parece ser dios alguno, por cuanto los símbolos empleados —verbigracia, estrellas, cruces, esferas, etc.—, no se refieren a ningún dios, sino antes bien a una parte, notoriamente importante, de la personalidad humana. Se diría que el hombre mismo, o su alma íntima, es prisionero o habitante protegido del mandala. Como los mandalas modernos representan sorprendentes paralelos cercanos a los viejos círculos mágicos, en cuyo centro de ordinario hallamos la divinidad, es evidente que, en el mandala moderno, por decirlo así, el hombre, o sea, la base profunda del «sí mismo» (Selbst), no ha sustituido a la divinidad sino que la ha simbolizado.

Es notable que este símbolo constituya un acontecimiento natural y espontáneo y que siempre y decididamente sea una creación de lo inconsciente, según lo denota claramente nuestro sueño. Si queremos saber qué sucederá en caso que la idea de Dios no se halle proyectada ya como una existencia autónoma, la respuesta del alma inconsciente será: lo inconsciente crea la idea de un hombre deificado o divino, encarcelado, escondido, protegido, casi siempre privado de su personalidad y representado por un símbolo abstracto. Los símbolos contienen frecuentes alusiones a la representación medieval del microcosmos, como sucede, por ejemplo, en el reloj del universo de mi paciente. Muchos de los procesos que llevan hacia el mandala, e inclusive este último, parecen confirmaciones directas de la especulación medieval. Es como si la gente hubiera leído los viejos tratados acerca de la piedra filosofal, el agua divina, la redondez, la cuadratura, los cuatro colores, etcétera… y, sin embargo, no tuvieron jamás contacto con esta filosofía y su oscuro simbolismo.

Difícil es apreciar tales hechos en su justo valor. Si, en primera línea, quisiera hacerse hincapié en su evidente e impresionante semejanza con el simbolismo medieval, precisaría explicarlos mediante una suerte de regresión a los modos medievales y arcaicos de pensar. Mas donde se verifican tales regresiones, invariablemente se origina una adaptación defectuosa y una correspondiente falta de aptitudes. Pero tal resultado no es, en modo alguno, típico del desarrollo psíquico aquí descrito. Por el contrario, los estados neuróticos y disociados mejoran considerablemente y la personalidad total experimenta una transformación positiva. Por esta razón opino que no debe juzgarse el proceso en cuestión como mera regresión, lo cual equivaldría a comprobar un estado patológico. Tiendo más bien a considerar ese aparente retroceso a fenómenos anteriores, tal cual lo efectúa la psicología del mandala[59], como una continuación de un proceso del desarrollo espiritual iniciado en los albores de la Edad Media y, acaso, más temprano aún, en tiempos de los primeros cristianos. Existen pruebas documentales de que sus símbolos esenciales en parte existieron ya en el siglo I. Me refiero al tratado griego, intitulado: *Comario, el arcipreste, le enseña el arte divino a Cleopatra*[60]. El texto es de origen egipcio y no acusa influencia cristiana alguna.

A esta dirección pertenecen también los textos místicos del Pseudo Demócrito y en Zósimo[61]. En el último autor se dejan ver, empero, influencias judías y cristianas, no obstante ser neoplatónico el simbolismo principal y hallarse íntimamente vinculado con la filosofía del *Corpus Hermeticum*[62].

El hecho de que el simbolismo relacionado con el mandala tenga una gran afinidad con ciertas pistas que se remontan a fuentes paganas, ilumina estos fenómenos modernos de un modo particular. Continúan una dirección mental de los gnósticos sin que medie el apoyo de la tradición directa. Si es en general acertado mi supuesto de que toda religión constituye la manifestación espontánea de un cierto estado anímico, el cristianismo constituyó la formulación de un estado predominante al comienzo de nuestra era y durante una serie de centurias siguientes. Pero el que una señalada situación anímica prevaleciese en cierta era, no excluye la existencia de estados anímicos diferentes en otra época. Dichos estados son asimismo capaces de expresión religiosa. Durante un tiempo el cristianismo debió defender su vida contra el gnosticismo, que correspondía a un estado un tanto diverso del alma. El gnosticismo fue aniquilado por completo, y sus residuos se hallan en tal medida mutilados, que para obtener alguna comprensión de su significado íntimo se precisa un estudio especializado. Pero si las raíces históricas de nuestros símbolos se retrotraen más allá de la Edad Media, a la Antigüedad, su parte mayor se encuentra, indudablemente, en el gnosticismo. No me parece ilógico que un estado anímico anteriormente suprimido vuelva a presentarse cuando las ideas capitales de la condición supresora van cediendo en su influencia. No obstante habérsela extinguido, la herejía gnóstica perduró a través de toda la Edad Media bajo formas de que ella misma era inconsciente: tras el disfraz de la alquimia. Es harto sabido que la alquimia se componía de dos partes mutuamente complementarias: de un lado la investigación química propiamente dicha, y de otro, la «teoría» o «filosofía»[63]. Según indica el título de los escritos del Pseudo Demócrito, que pertenece al siglo I, «ta physiká kai ta mystiká»[64], ambos aspectos iban aparejados ya en el comienzo de nuestra era. Lo mismo cabe decir de los papiros de Leyden y de los escritos de Zósimo. Los puntos de vista religiosos o filosóficos de la alquimia antigua fueron decididamente gnósticos. Los puntos de vista de los tiempos ulteriores giraron en torno a la siguiente idea central: el alma del mundo, el Demiurgo o el espíritu divino, que incubó las aguas caóticas del comienzo, quedó en estado potencial dentro de la materia y con ello se conservó también el estado caótico inicial[65]. Por eso los filósofos o «hijos de la sabiduría» —como se llamaron— opinaron que su *primera materia* era una parte del caos primitivo, grávido de espíritu. Por «espíritu» entendieron un pneuma semi-material, una especie de *Subtle body* (cuerpo de materia fina) al cual llamaron también *volatile*, identificándolo químicamente con óxidos y otros compuestos solubles. Llamaron Mercurio al espíritu, lo que corresponde al término químico, pero que, como *Mercurius noster*, no era el Hg común; desde el punto de vista filosófico mentaba a Hermes, el Dios de la revelación que, como Hermes Trismegistos, fue el primer padre de la alquimia[66]. Abrigaban ellos la intención de extraer del caos al espíritu divino primitivo, y este extracto fue llamado *quinta*

essentia, aqua permanens, hydor theion, baphê o tinctura, Un insigne alquimista, Johannes de Rupescissa (muerto alrededor de 1375)[67] llama a la quinta esencia «el cielo humano». Era para él, un líquido azul e indestructible como el cielo. Dice que la quinta esencia tiene el color del cielo «y nuestro sol la ha adornado del mismo modo que el sol adorna el cielo». El sol es una alegoría del oro. «Este sol es el oro verdadero», y continúa diciendo: «Estas dos cosas juntas influyen sobre nosotros… las condiciones del cielo de los cielos y del sol celestial». Evidentemente, su idea es que la quinta esencia, el firmamento celeste y el sol en él, producen en nosotros las correspondientes imágenes del cielo y del sol celestial. Es la imagen de un microcosmos azul y de oro[68] que yo quisiera comparar directamente con la visión celestial de Guillaume. Sin embargo, los colores están cambiados: en Johannes de Rupescissa el disco es de oro, y el cielo azul. Mi paciente, en el que el ordenamiento es semejante, se halla, al parecer, más bien del lado de los alquimistas.

El líquido milagroso, el agua divina que es llamada cielo, se refiere a las «aguas supracelestiales» del Génesis I, 6. En su aspecto funcional se la figuraron como una especie de agua bautismal que, como el agua sagrada de la Iglesia, posee una propiedad creadora y transformadora[69]. La Iglesia católica todavía hoy efectúa el rito de la bendición del agua, propio del Sábado Santo que precede a la Fiesta de la Resurrección[70]. El rito consiste en una repetición del descenso del Espíritu Santo al agua. Con ello, el agua común adquiere la propiedad divina de transformar y de dar al hombre el renacimiento espiritual. Esto es, precisamente, la idea que del agua divina tenían los alquimistas, y no habría dificultad alguna en deducir del rito de la bendición del agua el *aqua permanens* de la alquimia, de no mediar el hecho que el «agua eterna» es de origen pagano y, sin duda, de mayor edad que la otra. Encontramos el agua milagrosa en los primeros tratados de la alquimia griega, que pertenecen al siglo I[71]. Por lo demás, el descenso del espíritu en la *physis* es también una representación de los gnósticos que ejerció suma influencia sobre Manes. Y posiblemente fueron influencias maniqueas las que contribuyeron a convertir esa idea en la idea principal de la alquimia latina. Fue la intención de los filósofos transformar en oro la materia imperfecta, químicamente en la Panacea o el *elixir vitae*, y filosófica o místicamente, en el hermafrodita divino, el segundo Adán[72], el cuerpo de resurrección, glorificado e inmortal[73], o el *lumen luminum* (la luz de las luces[74]), la iluminación del espíritu humano o la *sapientia* (sabiduría). Según pude mostrarlo con Richard Wilhelm, la alquimia china produjo la misma idea al decir que la meta del *opus magnum* (la obra grande) la constituía la creación del «cuerpo diamante»[75].

Todos esos paralelos no significan más que un mero intento de ordenar históricamente mis observaciones psicológicas. Sin la conexión histórica quedarían suspendidas en el aire sin pasar de una mera curiosidad, a pesar de que se podrían comparar con los sueños descriptos en este estudio una considerable cantidad de otros testimonios modernos. A guisa de ejemplo menciono la serie de sueños de una joven señora: el sueño inicial se refiere principalmente al recuerdo de una experiencia real, a una ceremonia bautismal de una secta protestante, que se efectuó bajo condiciones particularmente grotescas e inclusive repugnantes. El

material asociado fue un precipitado de todas sus desilusiones religiosas. El sueño siguiente, empero, le mostró una imagen que ella no comprendió en absoluto y que, menos aún, supo relacionar con el sueño anterior. Con sólo anteponer al sueño las palabras «en cambio», habría sido posible facilitarle el entendimiento. El sueño en cuestión reza: «Ella se encuentra en un observatorio planetario, un ambiente muy impresionante, cubierto por la bóveda celeste. Arriba, en el firmamento, brillan dos astros: uno es blanco; es Mercurio. El otro, en cambio, irradia ondas de luz cálidas y rojizas, y ella no lo conoce. Ahora ve que las paredes por debajo de la bóveda están adornadas con frescos. Sólo reconoce claramente una de las pinturas: es una representación antigua de cómo Adonis nace de un árbol».

La sujeto interpreta las «ondas de luz rojizas» como «afectos calurosos», como «amor». Y opina que entonces el astro sería *Venus*. La pintura del nacimiento del árbol pudo verla en cierta ocasión en un museo y, en esta oportunidad, llegó a conocer también que Adonis (Attis), en su carácter de *dios* que *muere y resucita*, es también un dios del *renacimiento*.

En el primer sueño se hace, pues, una crítica violenta a las religiones según la observan las iglesias, y en el segundo continúa la visión mandálica de un *reloj del universo*, en virtud de que el observatorio descrito corresponde en forma ajustada a semejante reloj. En el firmamento se halla unida la pareja de los dioses, blanco él y roja ella, a la inversa de la famosa pareja alquimista, donde él es rojo y ella blanca, llamándose ella, por lo tanto, *Beya* (en árabe: *al baida*), la blanca y él *servus rubeus* (el esclavo rojo) a pesar de que él, en su carácter de Gabricio, (en árabe: *kibrit*: azufre) es el hermano de ella, de sangre real. La pareja de dioses tiene parentesco con las alegorías cristianas de Guillaume de Digulleville. La alusión al nacimiento de Adonis corresponde a aquellos sueños de mi paciente que se ocuparon de los misteriosos ritos de creación y restauración;[76].

Ahora bien, ambos sueños en principio constituyen una amplia repetición de los pensamientos de mi enfermo, si bien no tienen nada en común con los sueños de éste —excepción hecha de la miseria espiritual de nuestra época. Según expuse antes, la vinculación del simbolismo espontáneo moderno con las teorías antiguas y las creencias antiguas, no se llevó a cabo ni por la tradición directa ni por la indirecta, y ni siquiera por tradición secreta— como se supone a menudo sin testimonios concluyentes de ello[77]. La más cuidadosa investigación jamás reveló posibilidad alguna de que mis pacientes hubieran conocido los libros pertinentes o pudiesen haber recibido otras informaciones acerca de esas ideas. A lo que parece, su inconsciente ha trabajado en la misma dirección mental que ha vuelto a manifestarse constantemente durante los últimos dos milenios. Semejante continuidad tan sólo puede darse si suponemos que existe cierta condición inconsciente como un *a priori heredado*. Con tal supuesto, no me refiero, naturalmente, a una herencia de representaciones —cuya demostración, si no enteramente imposible, sería muy difícil. Supongo más bien que la propiedad heredada es algo así como la posibilidad formal de volver a producir las mismas ideas o, al menos, parecidas. A esta posibilidad la he llamado «arquetipo».

Entiendo pues por arquetipo una propiedad o condición estructural, propia de la psique que, de algún modo, se vincula con el cerebro[78].

A la luz de semejantes paralelos históricos, el mandala simboliza al ser divino que dormido hasta el momento se hallaba escondido en el cuerpo y ahora está extraído y revivificado, o el recipiente o lugar donde ocurre la transfiguración del hombre en ser «divino». Me hago perfecto cargo de que tales formulaciones inevitablemente evocan ciertas extravagantes especulaciones metafísicas. Es de lamentar tal vecindad con lo extravagante, mas eso es, precisamente, lo que produce y lo que siempre ha producido el espíritu humano. A una psicología que supone la posibilidad de prescindir de esos hechos, no le queda otro recurso que excluirlos artificialmente. A tal proceder yo lo estimaría como un prejuicio filosófico, ilícito desde el punto de vista empírico. Acaso debiera subrayar que mediante aquellas formulaciones no establecemos verdad metafísica alguna. Se trata, meramente, de una comprobación de que así funciona el espíritu. También es un hecho la considerable mejoría de mi paciente tras la visión del mandala. Si se comprende el problema que solucionó esa visión se comprenderá asimismo por qué el paciente experimentó esa sensación de «armonía sublime».

De ser posible, no vacilaría un instante y suprimiría toda especulación en torno a las posibles consecuencias de la tan oscura y lejana experiencia del mandala. Mas dicho tipo de experiencia no es, para mí, ni oscura ni lejana. Bien al contrario, se trata de un asunto que casi todos los días observo en mi profesión. Conozco un número bastante grande de personas que si quieren vivir deben tomar en serio su experiencia íntima. Para expresarlo en forma pesimista, sólo pueden elegir entre el diablo y Belcebú. El diablo es el mandala o algo equivalente, y Belcebú su neurosis. Un racionalista bien intencionado podría decir que expulso a Belcebú y al diablo y que reemplazo una neurosis honrada por el engaño de una fe religiosa. En lo tocante a lo primero, nada puedo contestar, dado que no soy un experto metafísico, mas con referencia a lo último he de señalar que no se trata de una cuestión de fe, sino de *experiencia*. La experiencia religiosa es absoluta. No cabe discutirse acerca de ella. Una persona puede decir tan sólo que nunca tuvo una experiencia de esa índole, a lo cual replicará el opositor: «Lo lamento mucho, pero yo sí». Y ello pondrá término a toda discusión. Es indiferente lo que piensa el mundo en punto a la experiencia religiosa: quien la tiene, posee, como inestimable tesoro, algo que se convirtió para él en fuente de vida, sentido y belleza, otorgando nuevo brillo al mundo y a la humanidad. Tiene *pistis* y paz. ¿Cuál es el criterio que permite afirmar que semejante vida no es legítima, que semejante experiencia no es valedera, y que-esa *pistis* es una mera ilusión? ¿Existe en rigor verdad mejor acerca de los novísimos que aquella que nos ayuda a vivir? He aquí por qué he tomado en seria consideración los símbolos creados por el inconsciente. Son lo único capaz de persuadir al espíritu crítico del hombre moderno. Convencen subjetivamente por motivos muy pasados de moda: *son avasalladores* expresión ésta que corresponde aproximadamente al sentido de la palabra latina *convincere*, que significa «vencer» y «convencer». Lo que cura una neurosis debe ser tan convincente como la neurosis; y como la última es de enorme realidad, la experiencia benéfica ha de

estar provista de una realidad equivalente. De formularse de un modo pesimista, cabe afirmar que debe de tratarse de una ilusión muy real. Pero ¿qué diferencia media entre una ilusión real y una experiencia religiosa curativa? Una simple diferencia de palabras Podría decirse, por ejemplo, que la vida es una enfermedad con una prognosis muy mala: se prolonga durante años para terminar con la muerte; o que la normalidad es un defecto constitucional que prevalece comúnmente, o que el hombre es un animal cuyo cerebro tiene un fatal hiperdesarrollo. Este modo de pensar es el privilegio de los criticones habituales, cuya digestión sufre desarreglos. Nadie puede saber qué son los novísimos; por tanto, hemos de tomarlos tal cual los experimentamos. Y si semejante experiencia contribuye a hacer mas sana o más bella o más perfecta o más razonable la vida —tanto la nuestra como la de quienes amamos—, con toda tranquilidad podemos decir: «Fue una gracia de Dios». Con ello no se ha comprobado verdad sobrehumana alguna, y debe confesarse, con toda humildad que, *extra ecclesiam*, la experiencia religiosa es subjetiva y se halla expuesta al peligro del error ilimitado. La aventura espiritual de nuestra época consiste en la entrega de la conciencia humana a lo indeterminado e indeterminable, si bien nos parece —y esto no sin razón— como si también en lo ilimitado rigieran aquellas leyes anímicas que el hombre no imaginó, pero cuyo conocimiento adquirió por la «gnosis» en el simbolismo del dogma cristiano, el que tan solo socavarán los necios negligentes y no los amantes del alma.

Bibliografía

Además de las diversas obras citadas cabe mencionar las siguientes:

a. Trabajos de C. G. Jung sobre los mismos temas y afines.

JUNG, C. G. :*Das Wandlungssymbol in der Messe*. Eranos-Jahrbuch, 1940-41. Zürich, 1942.
—*Zur Psychologie der Trinitätsidee*. Eranos-Jahrbuch, 1940-41. Zürich, 1942.
—*Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich, 1942.
—*Der Geist Mercurius*. Eranos-Jahrbuch, 1972. Zürich, 1943.
—*Psychologie und Alchemie*. Zürich, 1945.
—*Die Psychotherapie in der Gegenwart*. Schweizerische Zeitschrift für Psychologie. Bd. IV. H.l. 1945.
—*Die Psychologie der Übertragung*. Zürich, 1946.

b. Acerca de las relaciones entre psicoterapia y religión.

GREGORY, MARCUS: *Psychotherapy*, Scientific and Religious. Londres, 1939.

GRUEHN, WERNER: *Seelsorge im Lichte der gegenwärtigen Psychologie*. 1927.

PRINZHOM, HANS: *Psychotherapie*. 1929.

SCHULTZE-MAIZIER, F.; *Individual-psychologie und Religion*. En Wexberg: «Handbuch der Individual psychologie», 1926.

SUMMER, F. C.: *Religion and Psychiatry. An Approach to European Psychology of Religion*. En «The Encyclopedia of Psychology», dirigida por P. L. Harriman. N. York. 1946.

ZILBOORG, G.: *Historia de la psicología médica*. B. Aires, 1945.

c. Acerca de la psicología de la religión en general y otros temas tratados en la obra.

ALLENDY, R.: *L'Alchimie et la médecine*. París, 1912.

BELOT, G.: *Le sentiment religieux*. En G. Dumas: Noveau Traité de Psychologie. Tomo VI. Paris, 1939.

BERTHELOT, M. P. E.: *Les origines de 1 Alchimie*. Paris, 1885.

BETH, K.: *Religion und Magie*. Berlin, 1927.

BOUTROUX, E.: *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Paris, 1908.

CASSIRER, E.: *Antropología Filosófica*. México, 1945.

CASTIGLIONI, A.: *Encantamiento y Magia*. México, 1947.

DELACROIX, H.: *La religion et la foi*. Paris, 1922.
—*Etudes d'Histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris, 1908.

DUNLAP, K.: *The Psychology of religion*. En «The Encyclopedia of Psychology», dirigida por P. L. Harriman. N. York, 1946.

DURKHEIM, E.: *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*. Bull. Soc. fr. de Phil., marzo 1933.

FREUD, S.: *El porvenir de una ilusión*. Obras completas. Tomo XIV.

FROMM, E.: *Zur Entstehung des Christus-Dogmas*. Imago, 1930. XVI.

GRÜNDLER, OTTO: *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*. Madrid. 1925.

HARRISON, J. E.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1903.

HOPKINS, E. W.: *Varieties of Religious Experience*. N. York, 1902.

MOORE, G. F.: *Birth and Growth of Religion*. N. York, 1929.

MURRAY, G.: *Five Stages of Greek Religion*. N. York, 1930.

PERRY, W. D.: *The Origin of Magic and Religion*. N. York, 1923.

RANK, O.: *The Myth of the Birth of the Hero*. Londres, 1913.
—*Psychoanalytische Beiterage zur Methenforschung*. Viena, 1919.

REIK, Th.: *The Ritual Psychoanalytic Studies*. N. York, 1931.
—*Der eigene und der fremde Gott*. Viena, 1923.

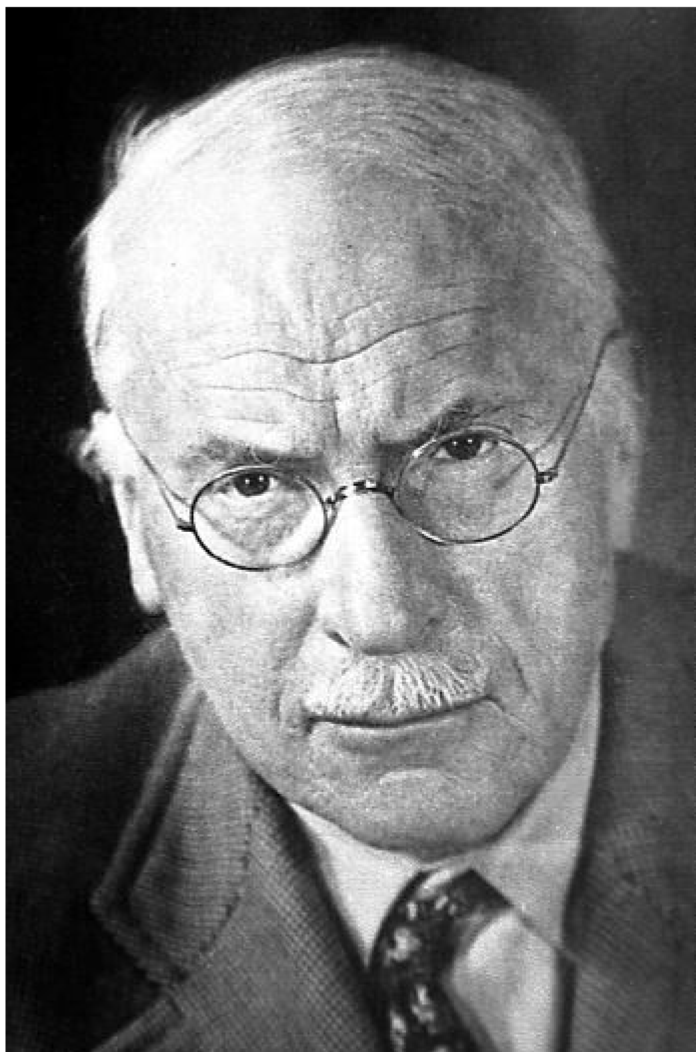
REINACH, S.: *Cultes, mythes et religions*. 5 vol. Paris, 1912-1928.

RUNZE, G.: Psychologie der Religion. En Kafka: «Handbuch der vergleischen Psychologie», 1922.

SCHELER, M.: *De lo eterno en el hombre*. Madrid, 1940.

SPRANGER, E.: *Formas de vida*. Madrid, 1955.

WUNDT, W.: *Mythus und Religion*. Vol. 4, 5 y 6 de su «Völkerpsychologie», 1905-9.



CARL GUSTAV JUNG (26 de julio de 1875, Kesswil, cantón de Turgovia, Suiza - 6 de junio de 1961, Küsnacht, cantón de Zürich, id.) fue un médico psiquiatra, psicólogo y ensayista suizo, figura clave en la etapa inicial del psicoanálisis; posteriormente, fundador de la escuela de psicología analítica, también llamada psicología de los complejos y psicología profunda.

Se lo relaciona a menudo con Sigmund Freud, de quien fuera colaborador en sus comienzos. Carl Gustav Jung fue un pionero de la psicología profunda y uno de los estudiosos de esta disciplina más ampliamente leídos en el siglo XX. Su abordaje teórico y clínico enfatizó la conexión funcional entre la estructura de la psique y la de sus productos, es decir, sus manifestaciones culturales. Esto le impulsó a incorporar en su metodología nociones procedentes de la antropología, la alquimia, los sueños, el arte, la mitología, la religión y la filosofía.

Jung no fue el primero en dedicarse al estudio de la actividad onírica. No obstante, sus contribuciones al análisis de los sueños fueron extensivas y altamente influyentes. Escribió una prolífica obra. Aunque durante la mayor parte de su vida centró su trabajo en la formulación de teorías psicológicas y en la práctica clínica, también incursionó en otros campos de las humanidades, desde el estudio

comparativo de las religiones, la filosofía y la sociología hasta la crítica del arte y la literatura.

Notas

[1] Precisamente el hecho de no haber comprendido en su justo alcance esa posición de Jung lleva a diversos autores a una errónea valoración de sus tesis. Erich Fromm, por ejemplo al referirse al tema, nos parece confunde por completo el plano psicológico con el epistemológico. Véase su libro *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Yale University Press, 1950, pág. 14 y sigs. <<

[2] *Psychologie und Alchemie*. Rascher, Zürich, 1942, pág. 28. <<

[3] *De lo eterno en el hombre* (versión castellana). Madrid, Revista de Occidente, 1940, pág. 102. <<

[4] Hay versión castellana de la última edición de ese libro (1952). Buenos Aires, 1953. <<

[5] *Psychologie und Alchemie*, *op. cit.*; *Die Psychologie der Übertragung*. Zürich, Rascher 1946. De este último libro hay edición castellana: *La psicología de la transferencia*. Buenos Aires, 1954. <<

[6] «Das Wandlungssymbol in der Messe». (El símbolo de la transformación en la misa), trabajo publicado por primera vez *Eranos-Jahrbuch* 1940/41 y luego incluido en el libro *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher, 1954. <<

[7] «Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas» (Intento de una interpretación psicológica del dogma de la trinidad), en *Symbolik des Geisstes*, Zürich, Raster, 1948. <<

[8] Gerhard Adler, *Studies in Analytical Psychology*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1948, pág. 157. <<

[9] *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. 1.ª edición: Munich, Dorn-Verlag. 1929. Hay versión castellana de la última edición del libro (Zürich, Rascher, 1948): *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires, 1955. <<

[10] Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich, Rascher, 1942. <<

[11] En especial los incluidos en el libro *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. Zürich, Rascher, 1951. <<

[12] *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich, Rascher, 1949. <<

[13] El tema ha sido considerado detalladamente por Jung en uno de sus últimos libros: *Antwort auf Hiob*. Zürich, Rascher, 1952. <<

[1] Rudolf Otto, *Das Heilige*. 1917. Hay traducción castellana. *Lo Santo*. Madrid, 1925. <<

[2] La *gratia adiuvans* y la *gratia sanctificans* son los efectos del *sacramentum ex opere operato*. El sacramento debe su eficacia al hecho de haber sido instituido inmediatamente por Cristo mismo. La Iglesia es incapaz de vincular el rito con la gracia en forma que el *actus sacramentalis* produzca la presencia y el efecto de la gracia, es decir, *res et sacramentum*. Por lo tanto, el rito ejecutado por el sacerdote no es *causa instrumentalis*, sino mera *causa ministerialis* <<

[3] «Pero nuestro respeto por los hechos no ha neutralizado en nosotros toda religiosidad. El mismo, es casi religioso. Nuestro temple científico es piadoso». William James, *Pragmatism* 1911. Hay traducción castellana: *El pragmatismo*. Madrid, 1928. <<

[4] «*Religio est, quae superioris cujusdam naturae (quam divinam vocant) curam caerimoniamque affert*» [«la religión es lo que otorga veneración y reverencia a alguna naturaleza mas alta (que es llamada divina)»], (Cicerón, *De invent. Rhetor.*, Lib. II). «Religiose testimonium dicere ex jurisjurandi fide», (Cicerón: Pro Coei, 55). <<

[5] Heinrich Scholz (*Religionsphilosophie*, 1921) insiste en un punto de vista parecido; véase también H. R. Pearcy: *A Vindication of Paul*. 1936. <<

[6] Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien*. 1910-11. <<

[7] J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, 1911; A. E. Crawley, *The Idea of the Soul*. Londres, 1909; L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*. París, 1922. <<

[8] Feun, *Running Amok*. 1901. <<

[9] M. Ninck: *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*. Jena, 1935. <<

[10] L. Lévy-Bruhl: *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. 1910, *La Mentalité Primitive*. Capítulo III, Les Rêves. <<

[11] Fr. Haeussermann: *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*. Giessen, 1932. <<

[12] En un tratado excelente sobre los sueños y sus funciones dice Benedictus Pererius, S. J. *(De Magia. De observatione Somniorum et de Divinatione Astrologica libri tres*. Coloniae Agripp., 1598, pág, 114 ss.): «*Deus nempe, istius modi temporum legibus non est alligatus nec opportunitate temporum eget ad operandum, ubicunque enim vult, quando cumque, et quibuscumque vult, sua inspirat somnia…*» [«Pues Dios no está constreñido por tales leyes del tiempo, ni tampoco espera momentos oportunos para su acción; pues inspira sueños allí donde quiere, cuando quiere y en quien quiere»](pág. 147). El párrafo siguiente ilumina en forma interesante la relación entre la iglesia y el problema de los sueños: «*Legimus enim apud Cassianum in collatione 22. veteres illos monachorum magistros et rectores, in perquirendis, et excutiendis quorundam somniorum causis, diligenter esse versatos*» [«Pues leemos en la 22.ª colación de Casiano, que los antiguos magistrados y rectores de los monjes eran expertos en determinar y verificar las causas de ciertos sueños»](pág. 142). Pererius clasifica los sueños del siguiente modo: «*Multa sunt naturalia, quaedam humana, nonnulla etiam divina*» [«Muchos (sueños) son naturales, algunos son de origen humano, y algunos son también divinos»](pág. 145). Los sueños tienen cuatro causas: I. Una dolencia física; II. Un afecto o una violenta emoción, producidos por el amor, la esperanza, el miedo o el odio (pág. 126 s.); III. El poder o la astucia del demonio, es decir, de un dios pagano o el diablo cristiano. («*Potest enim daemon naturales effectus ex certis causis aliquando necessario proventuros, potest quaecunque ipsemet postea facturus est, potest tam praesentia quam praeterita, quae hominibus occulta sunt, cognoscere, et hominibus per somnium indicare*» [«Porque el diablo puede conocer efectos naturales que en un tiempo futuro necesariamente se seguirán de causas fijas; él puede saber de cosas que él mismo habrá de producir mas tarde; puede conocer cosas, presentes y pasadas, que están ocultas a los hombres, y hacérselas conocer en los sueños»] (pág. 129). Respecto al interesante diagnóstico de los sueños demoníacos, dice el autor: «*…conjectari potest, quae somnia missa sint a daemone: primo quidem, si frequenter accidant somnia significantia res futuras, aut occultas, quarum cognitio non ad utilitatem vel ipsius, vel aliorum, sed ad inanem curiosae scientiae ostentationem, vel etiam ad aliquid mali faciendum conferat…*» [«… podemos conjeturar que los sueños son enviados por el diablo: primero, cuando ocurren a menudo sueños que significan acontecimientos futuros u ocultos, cuyo conocimiento no tiene finalidad útil alguna para uno o para los demás, sino sólo cierto vano despliegue de información curiosa, o incluso la comisión de un acto maligno…»] (pág. 130); IV. Los sueños enviados por Dios. Con referencia a los signos que indican la naturaleza divina de un sueño, dice el autor: «*…ex praestantia rerum, quae per somnium significantur: nimirum, si ea per somnium innotescant homini, quorum certa cognitio, solius Dei concessu ac munere potest homini contingere, hujus modi sunt, quae vocantur in scolis Theologorum, futura contingentia, arcana idem cordium, quaeque intimis animorum reccessibus, ab omni penitus mortalium intelligentia oblitescunt, denique praecipua fidei nostrae mysteria, nulli, nisi Deo docente manifesta(!) ...deinde, hoc ipsum (divinum esse)*

maxime declaratur interiori quadam animorum illuminatione atque commotione, qua Deus sic mentem illustrat, sic voluntatem afficit, sic hominen de fide et auctoritate eius somnii certiorem facit, ut Deum esse ipsius auctorem, ita perspicue agnoscat et liquido iudicet, ut id sine dubitatione ulla credere et velit et debeat» [«… por la importancia de lo que el sueño hace conocer, especialmente si, en el sueño, adquiere conocimientos de cosas cuyo conocimiento sólo puede llegarle de Dios. Tales son aquellas cosas futuras contingentes; además, los secretos del corazón, que están completamente ocultos al entendimiento de todos los hombres; y por último, aquellos más altos misterios de nuestra fe, que ningún hombre conoce si dios no se los enseña(!)… Que eso (esd divino), es lo que muestra especialmente cierta iluminación y conmoción de los espíritus, por los cuales Dios de tal modo aclara la mente, obra sobre la voluntad, y asegura al soñador de la credibilidad autoridad de su sueño, que él reconoce tan claramente y juzga con tanta certeza que Dios es su autor, que no sólo desea creer en el sueño, sino que debe creer en éste sin dudar»] (pág. 131 ss.). Como —según hemos mencionado arriba— también el demonio es capaz de producir sueños con predicciones exactas acerca de sucesos futuros, el autor agrega una cita de *Gregorius* (*Dialog.*, Lib, IV, cap. 48): «*Sancti viri illusiones atque revelationes, ipsas visionum voces et imagines, quondam intimo sapore discernunt, ut sciant quid a bono spiritu percipiant et quid ab illusore patiantur. Nam si erga haec mens hominis cauta non esset, per deceptorem spiritum, multis se vanitatibus immergeret, qui non numquam solet multa vera praedicere, ut ad extremum valeat animam ex una aliqua falsitate laqueare*» [«Los hombres santos distinguen entre ilusiones y revelaciones, por cierta sensibilidad interior, de modo que saben qué es lo que reciben del buen espíritu, y qué es lo que sufren del engañador. Pues si la mente del hombre no pusiera cuidado en ello, se sumergiría en muchas vanidades a causa del espíritu engañador, que suele a veces predecir muchas cosas verdaderas, a fin de poder privar enteramente para apoderarse del alma mediante una sola falsedad»] (pág. 132). Ante esta incertidumbre parecía ofrecer una conveniente seguridad el que los sueños se ocuparan de los «misterios principales de nuestra Fe». Atanasio, en su biografía de San Antonio, habla de lo hábiles que son los demonios para predecir los sucesos futuros (cf. E. A. Wallis Budge: *The Book of Paradise*, Londres, 1904, I, pág. 37 s.). Según el mismo autor, aparecen a veces, hasta bajo figuras de monjes, salmodiando, leyendo en voz alta la Biblia y pronunciando perturbadores comentarios acerca de la conducta moral de los frailes (pág. 33 ss.). Pererius, sin embargo, parece confiar en su criterio y afirma: «*Quemadmodum igitur naturale mentis nostrae lumen facit nos evidenter cernere veritatem primorum principiorum, namque statim citra ullam argumentationem, assensu nostro complecti: sic enim somniis a Deo datis, lumen divinum animis nostris affulgens, perficit, ut ea somnia et vera et divina esse intelligamus certo que credamus*». [«Como por lo tanto la luz natural de nuestras mentes nos permite discernir claramente la verdad de los primeros principios, de modo que son captados por nuestro entendimiento inmediatamente y sin discusión, así en los sueños enviados por Dios la luz divina que resplandece sobre nuestras mentes hace que

comprendamos y creamos con certidumbre que esos sueños son verdaderos y de Dios».] Pererius no aborda la peligrosa cuestión de si todo convencimiento firme procedente de un sueño, comprueba en forma necesaria el origen divino del sueño. Tan sólo considera evidente que semejante sueño tendrá naturalmente un carácter que corresponde a los «misterios más importantes de nuestra Fe» y de ninguna manera el carácter de otra fe. El humanista Gaspar Peucer (en su *Commentarius de Praecipuis Generibus Divinationum*, etc. Witebergae, 1560, de divinat, ex somn, pág. 270) se pronuncia en este respecto de modo mucho más determinante y restrictivo. Dice: «*Divina somnia sunt, quae divinatus immissa sacrae literae affirmant, non quibusvis promiscue, nec captantibus aus expectantibus peculiares sua opinione, sed sanctis Patribus et Prophetis Del arbitrio et voluntate, nec de levibus negociis, aut rebus nugacibus et momentaneis, sed de Christo, de gubernatione Ecclesiae, de imperiis et eorundem ordine, de aliis mirandis eventibus: et certa his semper addidit Deus testimonia, ut donum interpretationis et alia, quo constaret non temere ea objici ex natura nasci, sed inseri divinitus*». [«Son de Dios aquellos sueños que las escrituras sagradas afirman con enviadas desde lo alto, no a todos promiscuamente, no a quienes pugnan por alcanzar y esperan revelaciones de su propia opinión, sino a los Santos Patriarcas y Profetas por voluntad y juicio de Dios. (Esos sueños se refieren) no a asuntos ligeros o cosas frívolas y efímeras, sino a Cristo, al gobierno de la Iglesia, a los imperios y su orden correcto, y a otros eventos notables; y a ellos Dios también les da otros seguros testimonios, como el don de interpretación y otras cosas, por lo cual es obvio que no deben ser apresuradamente objetados, pues el origen de su inspiración no es natural, sino divino»] Su criptocalvinismo se manifiesta de modo palpable en sus palabras, sobre todo, cuando las comparamos con la teología natural de sus contemporáneos católicos. Es probable que en su alusión a las «revelaciones», Peuer se refiera a innovaciones heréticas. Por lo menos dice en el párrafo siguiente: en el que trata de los sueños de carácter diabólico (*somnia diabolici generis*): «*Quaeque nunc Anabaptistis et omni tempore Enthusiastis et similibus fanaticis, diabolus exhibet*» [«que el diablo muestra hoy a los Anabaptistas, y en otro tiempo a los Entusiastas y otros fanáticos similares»]. Con más perspicacia y comprensión humana, Pererius dedica un capítulo al problema: «*An licitum sit christiano homini, observare somnia?*» [«¿Es conforme a la ley que un cristiano observe los sueños?»] y otro capítulo a la cuestión: «*Cuius hominis sit rite interpretari somnia?*» [«¿A qué tipo de hombre le corresponde interpretar los sueños correctamente?»] En el primero llega a la conclusión de que se deben tomar en cuenta los sueños importantes. Cito sus propias palabras: «*Denique somnia, quae nos saepe commovent, et incitant ad flagitia, considerare num a daemone nobis subjiciantur, sicut contra, quibus ad bona provocamur et instigamur, veluti ad caelibatum, largitionem eleemosynarum et ingressum in religionem, ea ponderari num a Deo nobis missa sint, non est superstitiosi animi, sed religiosi, prudentis ac salutis suae satagentis atque solliciti*» [«Finalmente, considerar si los sueños que a menudo nos perturban y nos mueven a acciones malas, son puestos ante nosotros por el diablo, y, por otra parte examinar si aquellos que nos impelen al bien es Dios quien los

envía, corresponde no a una mente supersticiosa, sino a una religiosa, prudente y atenta y solícita pos su salvación»], Pero en el segundo capitulo señala que nadie debe o puede interpretar los sueños: «*nisi divinitus afflatus et eruditus*» [«si no está inspirado e instruido divinamente»], «Nemo enim —así agrega— novit quae Dei sunt, nisi spiritus Dei» (Corintios, I, 2. 11). Esta afirmación, sumamente acertada en sí, reserva el arte de la interpretación de los sueños a aquellas personas dotadas *ex officio* con el *donum spiritus sancti*. Es evidente que un autor jesuita no pudo pensar en un *descensus spiritus sancti extra ecclesiam.* <<

[13] Jung: *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, «Eranos-Jahrbuch», 1935. Zürich, 1936. Si bien también se mencionan en la presente obra los sueños transcritos en dicho libro, allí se estudian desde un punto de vista distinto. Como los sueños tienen muchos aspectos, cabe también enfocarlos desde ángulos diferentes. (Véase también, sobre el tema, los ensayos dedicados al sueño en el libro *Energética psíquica y esencia del sueño*. Buenos Aires, 1960.). <<

[14] S. Freud: *Interpretación de los sueños*. Buenos Aires, 1941. Herbert Silberer (*Der Traum*, 1919) desarrolla un punto de vista más cuidadoso y más equilibrado. Respecto a la diferencia entre las concepciones de Freud y las mías, remito al lector a mi breve ensayo sobre este tema en: *La Psique y sus problemas actuales*. Madrid, 1925. Más material en: *Lo inconsciente*. Buenos Aires, 1941. Véase también: W. M. Kranefeldt: *Die Psychoanalyse*. Berlín, 1930. Gerhard Adler: *Entdeckung der Seele*, Zürich, 1934. Toni Wolff: *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, en *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Berlin, 1935, págs. 1-168. <<

[15] Cf. la relación de Odin como dios de los poetas, de los vientos y de los entusiastas delirante, y de Mimir, el sabio, con Dionisos y Sileno. La palabra O din se relaciona en su raíz, con el galo ουατεις, el irlandés «faith», el latín «vates», a semejanza de μάντις y μαίνομαι. Martín Ninck: *Wodan und germanicher Schicksalsglaube*, 1935. <<

[16] En: *Über das Unbewusste*. «Schweizerland», 1918. <<

[17] En: Wotan. «Neue Schweizer Rundschau», N° 11, 1936. Los paralelos de Wotan en la obra de Nietzsche se hallan: 1) en el poema de 1863-64 *Al Dios desconocido*; 2) en «La lamentación de Ariadna» en *Así habló Zaratustra*; 3) *Así habló Zaratustra*; 4) *El sueño de Wotan, del año 1859*, en E. Foerster-Nietzsche: *Der werdende Nietzsche*. 1924. <<

[18] Cf. *Die Bezhiehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. Zürich, 1928. Hay versión castellana: *El yo y lo inconsciente*. Barcelona, 1936; *Psychologische Typen*. Zürich, 1921 Hay versión castellana: Tipos psicológicos. Buenos aires, 1943; «*Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*». Eranos-Jarhbuch, 1934. Zürich, 1935; «*Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung de Animabegriffes*». *Zentralblatt für Psychotherapie*, IX, pág. 259. <<

[19] *Zentralblatt für Psychotherapie*, IX, pág. 259. <<

[20] Edward Maitland, *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work*. Londres, 1896. <<

[21] La declaración acerca de la naturaleza hermafrodita de la divinidad en el *Corpus Hermeticum*, Lib. I (ed. W. Scott: *Hermetica*, I, pág. 118): «Pues el primer Espíritu era bisexual», probablemente fue tomada de Platón (El Banquete, XIV). No sabemos si las posteriores representaciones medievales del hermafrodita provienen del *Poimandres*. (Corpus Herm, Lib. I), ya que en occidente la figura era casi desconocida hasta que Marcilio Ficino, en el año 1471, imprimiera el *Poimandres*. Existe, sin embargo, la posibilidad de que uno de los pocos hombres de ciencia de aquella época que sabían el griego haya recogido la idea de uno de los —por entonces existentes— *Códices Graeci*, por ejemplo, el *Cod. Laurentianus*, 71, 33, del siglo XIV, el *Parisinus Graec*. 1220, siglo XIV, el *Vaticanus Graec*. 237 y 951, siglo XIV. No hay códices más viejos. La primera traducción latina, realizada por Marcilio Ficino, produjo un efecto sensacional. Sin embargo, son anteriores los símbolos hermafroditas del *Cod. Germ. Monac*. 598 del año 1417. Me parece más probable que el símbolo hermafrodita provenga de manuscritos árabes o sirios, traducidos en el siglo XI o en el XII. En el viejo *Tractatulus Avicennae* latino, sobremanera influido por la tradición árabe, leemos: «*(Elixir) Ipsum est serpens luxurians, seipsum impraegnans*». [«(El elixir) es una serpiente voluptuosa que se impregna a sí misma».] (*Artis Auriferae*, etc., 1593, T. I, pág. 406). Si bien trátase de un Pseudo Avicena y no del Ibn Sina auténtico (970-1037), pertenece a las fuentes árabe-latinas de la literatura hermética medieval. Encontramos el mismo pasaje en el tratado *Rosinus ad Sarratantam* (*Art. Aurif*, 1593, I, 309): «Et ipsum est serpens seipsum luxurians, seipsum impraegnans», etc, «Rosinus» es una corrupción árabe-latina de «Zósimo», el filósofo neoplatónico griego del siglo III. Su tratado *Ad-Sarratantam* pertenece al mismo género literario, mas como la historia de estos textos se halla todavía en completa oscuridad, por el momento nadie puede decir quién copió a quién. La *Turba Philosophorum*, Sermo LXV, un texto latino de origen árabe, trae también la alusión: «*compositum germinat se ipsum*» [«Lo compuesto se genera a sí mismo»] (J. Ruska: *Turba Philosophorum. Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*. 1931, pág. 165). Por lo que he podido averiguar, el primer texto que seguramente menciona al hermafrodita es el *Líber de Arte Chimica incerti autoris*, del siglo XVI (en *Art. Aurif* 1593, I, 575 s), pág. 610: «*Is vero mercurius est omnia metalla, masculus et foemina, et monstrum Hermaphroditum, in ipso animae et corporis matrimonio*». [«Pues ese mercurio es todos los metales, y un monstruo hermafrodítico aun en el matrimonio del alma y del cuerpo».] De la literatura posterior sólo menciono: *Pandora* (un texto alemán del año 1588); «Splendor Solis» en: *Aureum Vellus*, etc., 1598; Michael Majer: *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, 1617, ídem: *Atalanta Fugiens*, 1618; J. D. Mylius: *Philosophia Reformata*, 1622. <<

[22] El *Tractatus Aureus Hermetis* es de origen árabe y no pertenece al *Corpus Hermeticum*. No conocemos su historia (fue impreso por primera vez en *Ars Chemica*, 1566). Dominicus Gnosius escribió un comentario del texto en *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus de Lapidis Philosophici Secreto cum Scholiis Dominici Gnosii*, 1610. Dice (pág. 101): «*Quem ad modum in sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra… sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat semper tamen in corpore occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert*». [«Así como una sombra sigue continuamente al cuerpo del que camina al sol. …así nuestro hermafrodita Adámico, aunque aparece en forma masculina, lleva consigo a su Eva, su parte femenina, oculta en su cuerpo».] Este comentario, junto con el texto, se halla reproducido en J. J. Mangetus: *Bibl. Chem.*, 1702,1, pág. 401 s. <<

[23] Véase una descripción de ambas figuras en *El yo y lo inconsciente y* sus definiciones en *Tipos psicológicos*, y en Emma Jung: *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, en *Wirklichkeit der Seele*. 1934. <<

[24] El *anima* y el *animus* no se presentan únicamente en forma negativa. A veces hasta constituyen una fuente de iluminación, son mensajeros (*άγγελοι*) y mistagogos. <<

[1] A un obispo se le permiten cuatro velas para una misa privada. Ciertas misas más solemnes como, por ejemplo, la Misa Cantada, usan asimismo cuatro velas, mientras que en las formas más elevadas se emplean seis y siete. <<

[2] Orígenes: *Jerem. hom*, XX, 3. <<

[3] Ireneo: *Adv. haer.* I, 29, 2. <<

[4] Véase E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (2.ª. ed., 1856), donde se hallan recopiladas todas las fuentes. El «cuatro es el origen y la raíz de la naturaleza eterna». Según Platón, el cuerpo proviene del «cuatro». Los neoplatónicos afirman que el mismo Pitágoras caracterizó al alma como un cuadrado (Zeller: Tomo III, Sección 2.ª., página 120). <<

[5] El «cuatro» se presenta, en la iconología cristiana, sobre todo en forma de los cuatro evangelistas y de sus símbolos, dispuestos dentro de una «rosa», un círculo o una *melotesia* o como *tetramorfo*, por ejemplo, en el *Hortus deliciarum* de Herrad von Landsperg y en obras de especulación mística: menciono tan sólo a: 1) Jacobo Boehme: *Vierzig Fragen von der Seele*, 2) Hildegard von Bingen: Cod. Lucc. fol. 372, Cod. Heidelb. Scicias. *Darstellungen des mystischen Universums* (véase: Ch. Singer, *Studies in the History and Method of Science*, 1917); 3) Los notables dibujos de Opicinus de Canistris, *Cod Pal. Lat.* 1933, Vaticano; véase R. Salomon, O. de C: *Weltbild und Bekenntnisse eines avignonensischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, 1936; 4) Según Heinrich Khunrath la *monas catholicas* se origina por la rotación del cuaternario. La *monas* es interpretada como una imagen y una alegoría de Cristo *(Vom hylealischen, das istprimaterialischen Chaos*, 1597, pág. 204 y pág. 281). Más material en: *Amphiteatrum Sapientiae Aeternae*, 1608; 5) Las especulaciones acerca de la cruz («de quatuor generibus arborum facta fuisse refertur crux»): Bemardus: *Vitis Mystica*, cap. XLVI; W. Meyer, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*, Abhdl. d. k. Bayerisch. Akad. d. Wissensch., 1881, I, CLXVI, tomo II, nota pág. 7. Respecto a la cuaternidad véase también Dunbar: *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy*, 1929. <<

[6] Remito a los sistemas de Isidoro, Valentino, Marco y Segundo. Un ejemplo sumamente instructivo lo constituyen los simbolismos del monogenés en el *Cod. Brucianus* (Bruce Ms. 96, Bodleian Libr., Oxford; C. A. Baynes: *A Coptic Gnostic Treatise*, etc., 1933 pág. 59 s. y pág. 70 s.). <<

[7] Remito a las especulaciones místicas acerca de las cuatro raíces (ριζώματα de Empédocles), equivalentes a los cuatro elementos y las cuatro cualidades (húmedo, seco, caliente, frío), propias de la filosofía alquímica. Descripción de Janus Lacinius: *Pretiosa Margarita Novella*, etcétera, 1546. Un esquema *artis metallicae*, basado en una cuaternidad, se encuentra en Joannes Aug. Pantheus: *Ars Transmutationis*, etc., 1519, pág. 5; una *quaternatio elementorum* y acerca de los procesos químicos en Raimundo Lulio: Practica (Theatr. Chem. Vol. IV, 1613, pág. 174); símbolos de los cuatro elementos en M. Majer: *Scrutinium Chymicum*, 1687. Este mismo autor escribió un tratado interesante: *De Circulo Physico Quadrato*, 1616. Un simbolismo parecido en Mylius: *Philosophia Reformata*, 1622. Exposición de la «salvación hermética» (de *Pandora*, del año 1588 y del *Cod. Germ. Monac.*, N° 598) en forma de una *tetras* con los símbolos de los evangelistas, en Jung: *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*. «Eranos-Jahrbuch», 1936; ídem: *Traumsymbole des Individuationsprozesses*. «Eranos-Jahrbuch», 1935. Más material en H. Kükelhaus: *Urzahl und Gebärde*, 1934. Sobre fenómenos análogos en el Oriente, véase H. Zimmer: *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, 1926; Wilhelm y Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, 1929. La literatura acerca del simbolismo de la cruz atañe también a este problema. <<

[8] Tal vez esta frase suene pretenciosa, dado que, en primer lugar, parezco olvidar de que se trata de un sueño único y no repetido, del cual no deben sacarse conclusiones demasiado amplias. Pero mi conclusión no se funda tan sólo en ésta, sino en muchas experiencias similares, a las cuales aludí en el lugar citado. <<

[9] «En el curso de mis investigaciones sobre la estructura de lo inconsciente me he visto obligado a establecer una distinción conceptual entre alma y psique. Por psique entiendo la totalidad de los fenómenos psíquicos, tanto de la conciencia como de lo inconsciente. En cambio, por alma entiendo un delimitado complejo de funciones que como mejor queda caracterizado es con la expresión de personalidad… A mi juicio, inconsciente es un concepto límite psicológico en el que se incluyen todos aquellos contenidos o procesos psíquicos que no son conscientes, es decir que no están referidos de modo perceptible al yo». *(Tipos psicológicos*.) <<

[10] Cf.: El yo lo inconsciente. <<

[11] Remito al lector a Claudius Popelín: *Le Songe de Poliphile ou Hypnerotomachie de Frère Francesco Colonna*. París, 1883. Probablemente su autor fue un clérigo del siglo XV. Es un ejemplo magnífico de una «novela del *anima*.» Consúltese también L. Fierz-David: *Der Traum des Poliphilo*, 1947. <<

[12] La vestimenta no es tan sólo adorno, sino también protección del celebrante. El «temor a Dios» no es una metáfora carente de fundamento, pues detrás hay una fenomenología correspondiente. Cf. *Exodo*, 20, 18 y sigs. <<

[13] «Gnosis» como clase especial de conocimiento; no debe confundirse con «gnosticismo» <<

[14] Véase la definición de imagen en *Tipos psicológicos*. <<

[15] El término «arquetipo» es empleado por Cicerón, Plinio y otros. Como concepto señaladamente filosófico se presenta en el *Corp. Herrn.*, Lib I (W. Scott: *Hermetica*, I, 116, 8a.: Είδες έν τώ νώ τό άρχέτυπου είδος, τό προάρχσν ής άρχής, τό άπέραντον). <<

[16] Adolf Bastian: *Das Beständige in den Menschenrassen*, 1863. Ídem: *Die Vorstellungen von der Seele* (en: Virchow y Holtzendorff: *Wissenschaftliche Vorträge*, 1874). Ídem: *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*, 1881. Ídem: *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, 1893. <<

[17] Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, I, 12 y 13: «… Cuando soñamos repetimos una vez más la tarea de la humanidad anterior… Pues bien, yo veo que, así como aún hoy en el sueño el hombre razona, razonaba también la humanidad durante la vigilia a través de muchos milenios; la primera causa que se le presentaba al espíritu para explicar alguna cosa necesitada de explicación, le bastaba y pasaba por verdad. En el sueño continúa obrando sobre nosotros este viejísimo trozo de la existencia humana, pues es el fundamento sobre el cual la razón superior se desarrolló y se desarrolla aún en cada hombre: el sueño nos transporta a estados lejanos de la civilización humana y pone en nuestras manos un medio para comprenderla mejor». <<

[18] Hubert y Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, París 1909: «Las categorías, siempre presentes en el lenguaje aun cuando no necesariamente explícitas, por lo general existen más bien en forma de hábitos directores de la conciencia, también inconsciente. La noción de *mana* es uno de estos principios: está dada en el lenguaje; se halla implicada en toda una serie de juicios y raciocinios, referentes a atributos propios del mana. Por eso hemos dicho que el mana es una categoría. Pero el mana no es tan sólo una categoría especial del pensamiento primitivo; todavía hoy, en vías de reducción, constituye la primera forma que han adoptado otras categorías que funcionan siempre en nuestro espíritu: las de sustancia y de causa…», etc. <<

[19] L. Lévy-Bruhl: *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (E. Dürkheim: «travaux de l'Année Sociologique»). <<

[20] Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912. Hay versión castellana de la última edición (1951): *Transformaciones y símbolos de la libido*. Buenos Aires, 1953; Wilhelm y Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, 1929. Hay versión castellana: *El secreto de la flor de oro*. Buenos Aires, 1955.; *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, *Eranos-Jahrbuch*, 1935. <<

[21] Respecto a la psicología de la *tetraktis*, véase: *Das Geheimnis der goldenen Blüte; Traumsymbole des Individuationsprozesses*, en varias partes, y: *El yo y lo inconsciente*; Hauer: Symbole und Erfahrungen des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik, *Eranos-Jahrbuch*, 1934. <<

[22] Una excelente exposición del problema en Michael Majer: *De Circulo Physico Quadrato*, etc., 1616. <<

[23] W. Emerson: *Essays*, pág. 301 s. <<

[24] Platón: *Timeo*, 7. <<

[25] Steebus: *Coelum Sephiroticum*, pág. 19. M. Majer: (De Circulo, pág. 27) dice: «*circulus aeternitatis symbolum sive punctum indivisible*». [«el círculo es un símbolo de eternidad o un punto indivisible».] Respecto al «elemento redondo», véase: Turba Philosophorum (ed. Ruska, Sermo XLI, pág. 148), donde se menciona el «rotundum quod in quatuor vertit». Dice Ruska que en las fuentes griegas no se halla ningún símbolo parecido. Esta afirmación no es del todo exacta, dado que hallamos un στοιχείον στρογγύλον en el περί δργάνων de Zósimo: (Berthelot: *Colecction des Anciens Alchémistes Grecs*, III, XLIX, 1). Es posible que el mismo simbolismo se dé también en el ποίημα de Zósimo (Berthelot: I. c., II, V) bajo la figura de περίηχονισμένον que Berthelot traduce como «objeto circular». (Hay, sin embargo, dudas justificadas respecto a la exactitud de esta traducción). Con mayor razón, se haría la comparación con el llamado «elemento omega» de Zósimo. El mismo lo califica de «redondo». (Berthelot: III, XLIX. 1). La idea del punto creador en la materia se halla en *Musaeum Hermeticum*, 1678, Nov. Lumen, pág. 559. («*Est enim in quolibet corpore centrum et locus, vel seminis seu spermatis pinetum*» [«Pues hay en cada cuerpo un centro, el punto seminal o espermático»]). Este punto es *punctum divinitus ortum* [«punto nacido de Dios»] (Musaeum, pág. S9). Trátase de la doctrina de la «Panspermia», acerca de la cual dice Athanasius Kircher, S. J. (*Mundus Subterraneus*, Amsterdam, 1678, pág. 347): «*Ex sacris itaque Mosaicis oraculis… constat, conditorem omnium Deum in principio rerum Materiam quadam, quam nos non incongrue Chaoticam appellamus, ex nihilo creasse… intra quem quicquid… veluti sub πανσπερμία quadam confusum latebat… veluti ex subjacente materia et Spiritus divini incubitu jam foecundata postea omnia… eduxerit… Materiam vero Chaoticam non statim abolevit, sed usque ad Mundi consummationem durare voluit, uti in primordiis rerum, ita in hunc usque diem, panspermia omnium rerum refertam…*» [«Así, de las palabras sagradas de Moises… Surge que Dios, el creador de todas las cosas, en el comienzo creó de la nada una cierta Materia, que no incorrectamente llamamos caótica… dentro de la cual algo… confuso yacía oculto como en una especia de panspermia… como él produjo después del material subyacente todas las cosas que ya habían sido fecundadas e incubadas por el Espíritu divino… Pero él no destruyó inmediatamente la Materia Caótica, sino que quiso que perdurada hasta la consumación del mundo, como en el comienzo primero de las cosas hasta este mismo día, una panspermia llena con todas las cosas…»]

Estas ideas nos llevan al «descenso» o a «la caída de la divinidad» de los sistemas gnósticos (véase S. W. Bussell: *Religious Thought and Heresy in the Middle Ages*. 1918, pág. 554 s); Reitzenstein: *Poimandres*, 1904, pág. 50; G. R. S. Mead: *Pistis Sophia*. 1921; ídem: *Fragments of a Faith Forgotten*. 2.ª. Ed. 1906. <<

[26] «*Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem*» [«Hay en el mar un pez redondo, que carece de huesos y escamas, y tiene en sí cierta grasa»] (= humidum radicale = *anima mundi* encerrada en la materia). *Allegoriae super Turbam* Art. Aurif. 1593, I, 141 <<

[27] *Timeo*, 7. <<

[28] véase nota 22. <<

[29] «*Nam ut coelum, quod visibile… rotundum in forma et motu… sic Aurum*» [«Pues como el cielo que es visible es redondo en forma y movimiento… así es el Oro»]. (M. Majer: *De Circulo*, pág. 39) <<

[30] *Rosarium Philosophorum* (en: Art. Aun L 1593, II, pág. 261). El tratado es atribuido a Petrus Toletanus, quien, allá por mediados del siglo XIII, vivió en Toledo. Se dice que fue, o un contemporáneo mayor o un hermano de Arnaldus de Villanova, el célebre médico y filósofo. La forma actual del *Rosarium*, que se basa en la primera impresión del año 1550 es una compilación y probablemente se remonta tan sólo al siglo XV, si bien es posible que ciertas partes se hayan originado a comienzos del siglo XIII. <<

[31] El Banquete, XIV. <<

[32] Petrus Bonus en Janus Lacinius: *Pretiosa Margarita Novella*, etc., 1546. Reproducido en *Theat. Chem.*, 1622, pág. 567 s., y en J. C. Mangetus: *Bibl. Chem.*, II, 1702. Respecto a la alegoría de Cristo, véase: *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*, «Eranos-Jahrbuch», 1936. <<

[33] Beato Thomas de Aquino: «*Aurora sive Aurea Hora*.» Texto completo en la edición rara del año 1625: *Harmoniae Imperscrutabilis Chymico-Philosophicae sive Philosophorum Antiquorum Consentientium Decas I.* Francofurti apud Conrad Eifridum, Anno MDCXXV. (Brit. Mus, Libr., 1033. d. 11). La parte interesante del tratado es la primera. *Tractatus Parabolarum*, que debido a su carácter «blasfemador», fue suprimido en las ediciones de 1572 y 1593 de *Artis Auriferae*, etc. En el *Cod Rhenovac*. de la Biblioteca Central de Zürich, faltan aproximadamente cuatro capítulos del *Tract Parab*. El *Cod Parisin.* Fond. Latin 14006 de la «Bibliothéque Nationale» contiene un texto completo del *Tract. Parab.* <<

[34] Un buen ejemplo se encuentra en el comentario que del *Tract. Aur. Hermetis* hace D. Gnosius (Reproducido en *Theatr. Chem.* IV, 1613, pág. 672 s. y en J. J. Mangetus: *Bibl. Chem.*, I, 1702, pág. 400 s.). <<

[35] *En Aurea Hora*, loc. cit. (véase nota 33). Zósimo (Berthelot: *Alch. Grecs.*, III, XLIX, 4-5), sacando una cita de un tratado hermético dice que δ θεοῦ υίδς πανταγενό μενος es *Adán* o *Thot*, que se compone de los cuatro elementos y de los cuatro puntos cardinales. <<

[36] *En. Aurea Hora* (véase nota 33). Para el texto latino, véase cap. III, nota 36. <<

[37] «Erlösungsvorstellungen in der Alchemie», *Eranos-Jahrbuch*, 1936. <<

[38] Charlotte A. Baynes: *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*. Cambridge, 1933, págs. 22, 89, 94. <<

[39] El *Rosarium Philosophorum (Art. Aurif.*, II, 204 s.), uno de los primeros intentos sinópticos, ofrece una descripción bastante extensa de la cuaternidad medieval. <<

[40] Cf. por ejemplo, V y VIII. *Ann. Rep. Bureau of Ethnology*. <<

[41] Cf. las «ruedas del sol» paleolíticas (?) de Rodesia. <<

[42] Georg Koepgen: *Die Gnosis des Christentums*. Salzburgo, 1939. <<

[43] *Loc. cit.*, pág. 189. <<

[44] Georg Koepgen, *loc. cit.*, pág. 190. <<

[45] *Loc cit.* pág. 185 y ss. <<

[46] Dorneus opina que Dios, en el segundo día de la Creación, cuando separó las aguas superiores de las inferiores, creó justamente al binario (dualidad), y, por tal motivo, habría omitido decir al atardecer del segundo día —lo que había dicho en todos los demás— «que era bueno». Según el autor, la independización de la dualidad fue el origen de la «desorientación, separación y desavenencia». Del binario surgió «sua proles quaternaria». Como la dualidad es femenina, significa también a *Eva*, en tanto el número tres corresponde a *Adán*. Por eso el diablo primero tentó a Eva. «*Scivit enim (diabolus), ut omni astutia plenus, Adamum unario insignitum; hac de causa primum non est aggressus, dubitavit nimirum se nihil efficere posee: item non ignoravit Evam a viro suo duvusam tanquam naturalem binarium ab unario sui ternarii. Proinde a similitudine quadam binarii ad binarium… armatus, in mulierem fecit impetum. Sunt enim omnes numeri pares feminei, quorum initium duo sunt, Evae proprius et primus numerus*». [«Pues (el diablo) sabía, estando lleno de astucia, que Adán estaba marcado por el *unarius*, y por eso al comienzo no lo atacó, pues dudaba si podía hacer algo contra él. Además no ignoraba que Eva estaba dividida de su esposo como un binario natural de la unidad de su ternario. De acuerdo con eso, armado con cierta semejanza de binario a binario, atacó a la mujer. Pues todos los números pares son femeninos, y de ellos el dos, el número propio y original de Eva, es el primero»] (Domeus: *De Tenebris contra Naturam et Vita Brevi. Theatr. Chem.*, 1602, Vol. I, pág. 527. En este tratado y en el siguiente: *De Duello Animi cum Corpore, loc. cit.*, pág. 535 s., se encuentra todo lo mencionado aquí). El lector habrá reparado en que Dorneus, con gran astucia, descubre que el binario es el secreto *parentesco entre el diablo y la mujer*. Es él quien, por primera vez, muestra la discrepancia entre la tríada y la cuaternidad, entre Dios como espíritu y la naturaleza de Empédocles, cortando con ello el hilo de la vida a la proyección alquimista; ¡todo ello, por cierto, inconscientemente! Por consiguiente, llama también al cuaternario «*infidelium medicinae fundamentum*» [«fundamental para la medicina de los infieles»]. Nos abstenemos de decidir si con los «infieles», alude a los árabes o a los viejos paganos. De todos modos, Domeus sospechó en la cuaternidad algo contrario a Dios y relacionado con la naturaleza femenina. Sobre este punto remito a mi exposición acerca de la «virgo terra», en el capítulo III. <<

[47] No me refiero al dogma de la naturaleza humana de Cristo. <<

[48] La identificación no guarda relación alguna con la idea católica de la asimilación de la vida humana individua a la vida de Cristo, y la absorción del individuo en el cuerpo místico de la Iglesia. Más bien es antagónica a dicha idea. <<

[49] Me remito especialmente a las obras que contienen leyendas alquimistas (narraciones didácticas). Un buen ejemplo representa M. Majer: *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, 1617, que contiene la *Peregrinatio simbólica*, pág. 5 69 y ss. <<

[50] En la medida de mis conocimientos, la literatura alquimista no contiene quejas referentes a una persecución por la Iglesia. Por lo general, los autores aluden al secreto inmenso del magisterio como motivo que les impone el encubrimiento. <<

[51] Véase *Pandora*, 1588 (la glorificación del cuerpo en la forma de la Asunción de María). Agustín simbolizó también a la Virgen por medio de la tierra: «*Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est*» [«La verdad ha surgido de la tierra, pues Cristo ha nacido de una virgen»]. (*Sermones*, 188, I, 5, pág. 890). Igual cosa hace Tertuliano: «*Illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecundata*…» [«Esa tierra virgen, todavía no regada por las lluvias ni fecundada por los chubascos…»] (Adv. Iud., 13, pág. 199 A). <<

[52] «Formado por dos cosas», es decir, la piedra filosofal (Lapis Philosophorum) que reúne en sí las naturalezas masculina y femenina. <<

[1] *Wandlungen und Symbole des Libido*. 1912. [*Transformaciones y símbolos de la libido*. Buenos Aires, 1953.] <<

[2] Una repetición del viejo símbolo del ούροβόρος, el que «se come la cola». <<

[3] Un paralelo oriental lo constituye el «movimiento circular de la luz», de que se habla en un tratado alquimista chino: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, publicado por Wilhelm y Jung en 1929. <<

[4] El «pájaro negro» se refiere a una visión anterior, en la cual un *águila negra* se llevó un anillo de oro. <<

[5] Los conocidos «hombrecitos sangrantes» son melotesias. <<

[6] Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I, 3; ídem: *The Egyptian Book of the Dead*, facsímil, 1899, PI. 5. En un manuscrito del siglo VII (Gellone), los evangelistas, en vez de tener cabezas humanas, están representados con las cabezas de sus animales simbólicos. <<

[7] Un ejemplo se halla en: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. 1929. <<

[8] Kazi Dawa-Samdup: *Shrichakrasanibhara Tantra*. Tantric Texst. ed. Arthur Avalon, Vol. VII, 1919. <<

[9] Abbé Joseph Delacotte: *Guillaume de Digulleville, Trois Romans-Poèmes du XVIe Siècle*. Paris, 1932. <<

[10] El Espíritu Santo es el autor de la *viriditas*. Véase más adelante. <<

[11] En Gerardus Domeus se encuentra también la idea de las figuras circulares que se entrecortan y se estorban mutuamente: a saber, el sistema circular de la Trinidad, por un lado, y, por otro, el intento diabólico de llegar a un sistema propio. Así dice: «*Notandum porro, centrum esse unarium, et circulum eius esse ternarium, quicquid autem inseritur inter centrum, et inclusam intrat monarchiam, pro binario habendum est, sive circulus alius… aut quaevis alia figura sit*» [«Ha de notarse, además, que el centro es unario, y su círculo ternario, pero todo los que sea insertado entre el centro (y la circunferencia) y entra en el dominio encerrado, debe considerarse binario, sea ya otro círculo, … o cualquier otra figura»], Dice que también el diablo se fabricó una cosa similar a un compás, tratando de dibujar con ella un sistema circular, en lo cual fracasó (por determinadas razones), y sólo logró finalmente la «*figura serpentis duplicis cornua quatuor erigentis, et inde monomachiae regnum divisum in se ipsum*» [«figura de una serpiente doble erigiendo cuatro cuernos, y por lo tanto es el reino de la monomaquia dividido contra sí mismo»]. Como binario en persona, tampoco podía el diablo producir otra cosa. *(De Duello, Theatr. Chem.* 1602, Vol. I, p. 547). El diablo como imitador, ἀντίμιμος, se presenta ya en la alquimia de Zósimo. (Berthelot: *Alch Grecs.* III, XLIX, 9; véase también C. Schmidt: *Pistis Sophia*). <<

[12] Una extraña coincidencia del tres y del cuatro se halla en la alegorización de María con los tres varones en el homo ardiente, donde aparece una cuarta persona que es interpretada como Cristo. Esta representación se da en una obra de Wemher von Niederrheim. Véase Salzer: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens*, pág. 21 II. Progr. d. k. k. Ober-Gymnas. Linz, 1886. <<

[13] Véase R. Eisler: *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, pág. 85 y ss. <<

[14] Salzer: loc. cit., XXI, Progr. 1887, pág. 67. <<

[15] Véase Zeller: *Griech Phil.* Tomo III, pág. 120. Según Arquitas, el alma es un círculo o una esfera. <<

[16] Véase la invocación en los *Actos de Tomás*. (Mead, *Fragmentis*, pág. 422 y ss.). <<

[17] En los gnósticos, la cuaternidad tiene un carácter decididamente femenino. Véase Ireneo: *Advers. Haer*, cap XI. <<

[18] Koepgen: Die Gnosis des Christentums, pág. 194. <<

[19] Véase las definiciones de *anima* y *animus* en *Tipos psicológicos*. <<

[20] Un caso particular es la llamada «función inferior». Véase su definición en *Tipos psicológicos*. <<

[21] Notorio por su libro: *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*. Leipzig. 1889. La cita es de un breve ensayo: *Das Beste in der Welt*. <<

[22] Respecto a la asimilación de la sombra, véase *Tipos psicológicos*. <<

[23] *Véase Ireneo: Adv. Haer I. XXVI, 4. Igualmente Mead: Fragments, pág. 231. Un curso de ideas parecido se halla en la Pistis Sophia (véase Cari Schmidt: Pistis Sophia. 1925).* <<

[24] Preuschen, *Antilegomena*, pág. 44. <<

[25] En el budismo tibetano los colores se combinan con cualidades psicológicas (cuatro formas de la sabiduría). Véase Evans-Wentz: *Das Tibetanische Totenbuch*. Zürich, 1935. <<

[26] Véase la definición de símbolo en *Tipos psicológicos*. <<

[27] La cruz significa también un *mojón* entre el reino de los cielos y el infierno, pues se erige en medio del cosmos y se extiende hacia todos los lados. (Cf. J. Kroll: *Gott und Hollé*. 1932, pág. 18, 3). Una parecida posición central cósmica ocupa igualmente el mandala tibetano que a menudo, exactamente hasta el medio, se eleva desde la tierra que cubre el infierno hacia el cielo (comparable a los estupas semiesféricos de Sanchi en la India). Lo mismo he encontrado repetidas veces en mandalas individuales que representan, arriba, el mundo claro, abajo, el oscuro, o que llegan hasta esos mundos. En el «umgekehrten Auge» (ojo invertido) o «philosophischen Spiegel» (espejo filosófico) de Jakob Boehme (cuarenta preguntas acerca del alma) se ofrece un intento parecido. <<

[28] «Imaginación activa» es la denominación técnica de un método elaborado por mí y cuyo propósito es tomar conscientes los contenidos del inconsciente. <<

[29] En lo referente a la psicología del mandala, véase: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. 1929. <<

[30] Véase la definición de *sí mismo* en nota * del capítulo II. (después de la 10). <<

[31] Véase J. W. Hauer: «Symbole und Erfahrungen des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik», *Eranos-Jahrbuch*, 1934. <<

[32] Acerca del concepto de «relatividad de Dios» véase: *Tipos psicológicos*. <<

[33] Este hecho se halla en la base de la teoría del animismo. <<

[34] Véase: *El yo y lo inconsciente*. <<

[35] Plutarco, *De def. or.* 17. <<

[36] Reproducido en J. J. Mangetus: *Bibl. Chem.*, I. pág. 408. <<

[37] *Theatr. Chem.* VI, pág. 431. <<

[38] Cf. la fórmula parecida en el *Fundamento de los Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. <<

[39] *Corp. Herm.* Lib. IV. 4. <<

[40] (Merc.) totus aëreus et spiritualis. Theob. de Hoghelande: *Theatr. Chem.* 1602, I, pág. 183. <<

[41] Berthelot: *Alch Grecs*, III, VI, 5. <<

[42] Mylius: *Philosophia Reformata*, pág. 42. Domeus: *Congeries. Theatr. Chem.* I, pág. 584. Turha:. 1/7 *Aurif*, I, pág. 89. <<

[43] Mylius: *Philosophia Reformata*. 1622, pág. 8. <<

[44] Una idea originariamente platónica. <<

[45] Migne: *Patr. Lat.*, LXXXIV, 23. <<

[46] El *barbelo o ennoia* desempeña el papel del *anima mundi* en el sistema de los barbelistas. Bousset supone que el nombre «barbelo» es un παρθένος corrupto. También se la traduce por «en los cuatro está Dios». <<

[47] Esta idea fue formulada en el concepto del «anima in compedibus», el alma encadenada o encerrada. (Domeus: *Spec. Phil. Theatr. Chem.* 1602, I, págs. 272, 293. Ídem: *De Spag. Art. Theatr. Chem.* I, págs. 457, 497). Hasta ahora no me ha sido posible hallar pruebas de que la filosofía medieval de la naturaleza se hubiera apoyado conscientemente en las tradiciones heréticas. Sin embargo, los paralelos son sorprendentes. En el texto de Comarius, del siglo I (Berthelot: *Alch Grecs.* IV, XX, 8) aparecen ya los «encadenados en el Hades». Acerca de la chispa en las tinieblas y del espíritu prisionero y encerrado en la materia, véase Leisegang: *Gnosis*, págs. 154 y 233. Un tema parecido lo constituye el concepto de «natura abscondita» (naturaleza escondida) que se encuentra en el hombre al igual que en todas las cosas y cuya naturaleza es afín con la del «anima». Así dice Domeus *(De Spag. Artif. Theatr. Chem.* I, pág. 457). «*In humano corpore latent quaedam substantia coelestis naturae paucissimis nota*» [«En el cuerpo del hombre se ocultauna cierta substancia de naturaleza celestial, que muy pocos conocen»]. En su *Philosophia Speculativa* el mismo autor afirma: *«Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt Philosophi, eiusque talem esse virtutem compererum, ut miracula fecerit*» [«Hay en las cosas naturales cierta verdad no vista por el ojo externo y que sólo el espíritu percibe. Los filósofos tuvieron experiencia de ella, y descubrieron que su virtud es tal que obra milagros»] (loc. cit., pág. 298). Por lo demás, el concepto de «naturaleza escondida» se encuentra ya en el Pseudo Demócrito (Berthelot: *Alch Grecs*, II, III, 6). <<

[48] Un ejemplo clásico lo constituye la *Visio Arislei (Art. Aurif.* I, pág. 146 s.). Igualmente los sueños de Zósimo. (Berthelot: *Alch Grecs*, III, I-IV y Jung: *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zomimos*, «Eranos-Jahrbuch», 1937). La revelación del magisterio en el sueño, en *Sendi vogii Parabola* (*Mangeti Bibl. Chem.* II, pág. 475). <<

[49] *Art Aurif.* 1593, I, 151. <<

[50] Berthelot: *Chimie au Moyen-Age*, III, 50. <<

[51] Rosinus ad Sarratant. *Art. Aurif.* I, el 1. <<

[52] *Aureum Vellus*. 1598, pág. 5. <<

[53] Spec. Phil. Theatr. Chem. 1602. I, 267. <<

[54] Así en Olimpiodoro. (Berthelot: *Alch Grecs*. II, IV, 43). <<

[55] Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, *Eranos-Jahrbuch*, 1936. <<

[56] Mylius *(Phil. Reform.*, pág. 106) dice que primero se dará muerte a los componentes masculino y femenino de la piedra, «*ut resuscitentur resurrectione nova incorruptibili, it quod postea sint inmortales*» [«para que puedan ser levados otra vez a la vida en una nueva e incorruptible resurrección, y así desde entonces puedan ser inmortales»]. La piedra se compara también al futuro cuerpo que resurge como un «corpus glorificatum» (cuerpo glorificado). La *Aurea Hora* (o *Aurora consurgens*) dice: «*Simile corpori, quod in die judicii glorificatur*». [«Igual a un cuerpo que es glorificado en el día del juicio»] (*Art Aurif.* I, pág. 200). Cf. Theobald de Hoghelande: *Theatr. Chem.* 1602,1, 189. *Consilium Conjugii*. *Ars. Chemica*, 1566, pág. 128. *Aurea Hora. Art. Aurif.* I, 195. Djabir: *Le Livre de la Miséricorde*, en Berthelot: *Chimie au Moyen-Age*, II, 188. *Le Livre d'Ostanes*, en Berthelot, loc. cit., pág. 177. Comarius, en Berthelot: *Alch. Grecs.* IV, XX, 15. Zósimo, en Berthelot, loc. cit., III, VIII, 2 y III, I, 2. *Turba Phil.* ed. *Ruska*, pág. 139. M. Majer: *Symbola Aur. Mens.* 1617, pág. 599. *Rosarium Phil.* 1550, fol. 2a, IV. Ilustración. <<

[57] *Aphorismi Basiliani; Theatr. Chem.* 1613, IV, 368. Theob. de Hoghelande, *Theatr. Chem.* 1602, I, 178. Domeus: Congeries. *Theatr. Chem.* I, 585, y muchos otros pasajes. <<

[58] *Phil Ref*, pág. 21. <<

[59] Koepgen *(Die Gnosis des Christentums*) habla en forma muy acertada del pensar «circular» de la gnosis, lo cual constituye otra manera de designar el pensar la totalidad (simbólicamente, la redondez). <<

[60] Berthelot: *Alch. Grecs.*, IV, XX. Según F. Sherwood Taylor («A Survey of Greek Alchemy», *Journ. of Hellenist. Stud*, L, 109 y s.) éste es, muy probablemente, el mas viejo texto griego del siglo I. Véase también J. Hammer Jensen, *Die älteste Alchemie*. 1912. <<

[61] Berthelot: *Alch. Grecs.*, III, I, s. <<

[62] Scott, *Hermetica*. 1924. <<

[63] «Erlösungsvorstellungen in der Alchemie», *Eranos-Jahrbuch*, 1936. <<

[64] Berthelot: *Alch Grecs.*, II, I s. <<

[65] Temprano encontramos en los alquimistas griegos la idea de la «piedra que contiene al espíritu» (cf. Berthelot: *Alch. Grecs.* III, VI). La «piedra» es la *prima materia*, llamada *hylc* o caos *o massa confusa*. Esta terminología alquimista se basó en el *Timeo* de Platón. Así dice J. Ch. Steebus (*Coelum Sephiroticum*, etc., 1679, pág. 26): «*materia prima quae receptaculum et mater esse debet ejus quod factum est quod videri potest, nec terra, nec aerm nec ignus, nec aqua debet dici, nec quae ex hus, neque ex quibus haec facta sunt, sed species quaedam, quae videri non potest et informis est et omnia suscipit*» [«Ni la tierra, ni el aire, ni el fuego, ni el agua, ni las cosas hechas de esas cosas, ni las cosas de las que esas cosas están hechas, deben se llamadas la *prima materia*, que debe ser el receptáculo y la madre de lo que es hecho y lo que puede ser visto, sino una cierta especie que no puede ser vista y es informe y sustenta todas las cosas»]. El mismo autor llama a la *prima materia* también «*primaeva terra chaotica. Hyle, Chaos, abyssus, mater rerum… Prima illa chaotica materia… Coeli influentis humectata, insuper a Deo innumerabilibus specierum Ideis exornata fuit…*» [«la primitiva tierra caótica, Hyle, Chaos, abismo, la madre de las cosas… Esa primera materia caótica… fue regada por las corrientes del cielo, y adornada por Dios por innumerables ideas de las especies»]. Explica cómo el espíritu de Dios descendió a la materia y qué fue de él dentro de esta última (pág. 33): «*Spiritum Dei aquas superiores singulari fotu foecundasse et velut lacteas efiecisse… Produxit ergo spiritus sancti fotus in aquis supracoelectibus* (según Génesis I, 6 s.) *virtutem omnia subtilissime penetrantem et foventem, quae cum kuce combinans, in inferiorum Regno minerali serpentem mercurii*» [«El espíritu de Dios fertilizó las aguas superiores con un peculiar calor nutritivo y las hizo como de leche… El calor nutritivo del Espíritu Santo, creó entonces, en las aguas que están sobre los cielos una virtud sutil que penetra y nutre todas las cosas, y que, combinándose con la luz, generó en el reino mineral de las regiones inferiores a la serpiente mercurial»] (lo cual se refiere también al caduceo de Esculapio, dado que la serpiente constituye asimismo el origen de la «medicina catholica», la Panacea), «*in animali plasticam virtutem progenerat, sic ut spiritus supracoelestis aquarum cum luce maritatus, anima mundi merito appellari possit*» [«en el reino animal una virtud formativa, de modo que el espíritu supracelestial de las aguas unido en matrimonio a la luz pudiera con justicia ser llamado el alma del mundo»] (pág. 38). «*Aquae inferiores tenebricosae sunt, et luminis effluvia intra sinuum capacitates absorbent*» [«Las Aguas inferiores son sombrías, absorben las efusiones de luz en sus espaciosas honduras»]. Tal doctrina podría basarse nada menos que en la leyenda gnóstica del *Nous*, según la cual éste desciende de las esferas superiores y es aprisionado por el abrazo de la *Physis*. El mercurio de los alquimistas es un «volatile». Abu'l-Quãsim Muhamed (*Kitãb al'ilm al muktasab*, etc. ed. J. Holmyard, 1923) habla de «Hermes, el volátil» (pág. 37) y en muchas partes se llama «spiritus» a Mercurio. Además, fue considerado como un *Hermes psicopompos* que indica el camino del paraíso (véase M. Majer: *Symb. Aur. Mens.*, pág. 592). Es éste, en rigor, el papel de un salvador que en Ερμού πρός Τάτ es atribuido al *Nous* (Scott: *Hermetica*, I, 149 s.). En los pitagóricos, el

alma es completamente devorada por la materia, con la sola excepción de la razón. (Véase Zeller: *Griech Phil.* Tomo III, pág. 158).

Hortolanus, en el viejo *Commentariolus in Tabulam Smaragdinam* habla de la «massa confusa» o el «chaos confusum» del cual fue creado el mundo y del cual procede también la piedra mística. A partir de los albores del siglo XIV, la última fue comparada con Cristo (Petrus Bonus, 1930). El Epílogo de Orthelius (*Theatr. Chem.* VI, 431) dice: «*Salvatur noster Christus Jesús… duarum naturarum particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabas partibus constat sci. coelisti et terrestri*…» [«Nuestro Salvador Jesús Cristo… participa de dos naturalezas… Así también es ese salvador terrenal hecho de dos partes, la celestial y la natural»]. Del mismo modo se identificó con el Espíritu Santo a Mercurio aprisionado en la materia. Johannes Grasseus: (en: *Arca Arcani, Theatr. Chem.* VI, 314) cita: «*Spiritus sancti donum, hoc est plumbum Philosophorum, quod plumbum aeris appellant, in quo magisterium operis consist*» [«El don del Espíritu Santo es el plomo de los filósofos, que ésos llaman el plomo del aire, donde hay una resplandeciente paloma blanca que es llamada la sal de los metales en la cual consiste el magisterio (= piedra filosofal) de la obra»]. Con referencia a la extracción y transformación del caos, dice Christophorus de Paris (siglo XIII: *Elucidarius. Theatr. Chem.* VI, 228): «*In hoc chaote profecto in potentia existit dicta pretiosa substantia natura in una elementorum unitorum massa confusa. Ideoque ratio humana in id incumbere debet ut coelum nostrum ad actum deducat*» [«En ese caos la substancia y naturaleza preciosas verdaderamente existen en potencia, en una única masa confusa de los elementos. Por lo tanto, la razón humana debe pugnar por llevar nuestro cielo a la actualidad»]. «Coelum nostrum» se refiere al microcosmos y es llamado también «quinta esencia». *Coelum* (el cielo) es lo incorruptible y lo inmaculado. Johannes de Rupescissa (*La Vertu et la Propiété de la Quinte Essence*. Lyon, 1581, pág. 18) llama a la quinta esencia «el cielo humano». Es evidente que los filósofos transfirieron la visión de los círculos azul y de oro a su *aurum philosophicum* (que fue llamado «rotundum», véase M. Majer: *De Circulo*, pág. 15) y a su quinta esencia azul. Según el testimonio de Bernardus Silvestris, contemporáneo de William de Champeaux (1070-1121), los términos *chaos* y *massa confusa* eran empleados generalmente. Su obra: *De Mundi Universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus* (ed. C. S. Barachy J. Wrobel, Innsbruck, 1876) ejerció una grande y difundida influencia. «*Primae materiae, id est hyles, confusio*» [«La confusión de la materia primera, esto es, Hyle»](págs. 5, 18). «*Silva regens, informe chaos concretio pugnax usiae vultus, sibi dissona massa discolor*…» [«La masa helada, caos informe, materia refractaria, la faz del ser, una masa decolorada discordante consigo misma»] (págs. 7, 18). «*Massa confusionis*» [«Una masa de confusión»] (págs. 56, 10). También Bernardus menciona el descenso del espíritu del siguiente modo: «Coniugis in gremium Jove descendente movetur Mundus et in partum urgeat omnis humum».

Otra variante la constituye la idea acerca del rey sumergido o escondido en el mar. M. Majer: *Symb. aur. mens.*, pág. 380; *Visio Arislei, Art Aurif.*, I, 146 s). <<

[66] Por ejemplo: el Genio del planeta Mercurio revela los secretos al Pseudo Demócrito. (Berthelot: *Alch Grecs*. <<

[67] J. de Rupescissa: *La Vertu*, etc, pág. 19. <<

[68] Djâbir, en el *Livre de la Miséricorde*, dice que la piedra filosofal corresponde al microcosmos. (Berthelot: *La Chimie au Moyen Age*, III, pág. 179). <<

[69] Resulta difícil no suponer que los alquimistas estuviesen influidos por el estilo alegórico de la literatura patrística: Inclusive pretenden que algunos padres como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Alano de Insulis fueron representantes del Arte Real. Un texto como el *Aurora Consurgens* rebosa de interpretaciones alegóricas de los Escritos Sagrados, y hasta llegó a atribuirse a Tomás de Aquino. De todos modos, el agua fue empleada como alegoría del Espíritu Santo: «*Aqua viva gratia Sp. S.*» [«El agua es la gracia viviente del Espíritu Santo»] (Rupert. Abb. Migne: *Patrolog. Curs. Compl.*, CXXIII, 279). El agua también es una alegoría de la humanidad de Cristo (S. Gaudentius, loc. cit., XX, 985). Muy a menudo el agua aparece como rocío (ros Gedeonis). El rocío es también una alegoría de Cristo: «*ros in igne visus est*» [«el rocío es visto en el agua»] (S. Roman: De *Theophania*, J. B. Pitra. *Analecta sacra*, etc., París, 1876,1, 21). «*Nunc interraros Gedeonis fluxit*» [«Ahora el rocío de Gedeón ha fluido sobre la tierra»]. (S. Román, loc. cit., pág. 237). Los alquimistas supusieron que el *aqua permanens* estaba dotada de la fuerza de transformar un cuerpo en espíritu y de otorgarle la propiedad de la indestructibilidad (*Turba Philosophorum*, ed. Ruska. 1931, pág. 197). Al agua también se la llamó *acetum*, «*quo Deus perficit opus, quo et corpora spiritus capiunt et spiritualia fiunt*» [«por el cual Dios terminó su obra, por el cual nuestros cuerpos toman espíritu y set tornan espirituales»] (*Turba*, pág. 126). Otro nombre es «spiritus sanguis» (*Turba*, pág. 129). La *Turba* es un temprano tratado latino del siglo XII, traducido de una compilación primitivamente árabe de los siglos IX y X (Ruska). Sus contenidos proceden, empero, de fuentes helenísticas. La alusión cristiana en *spiritualis sanguis* provendría, quizá, de influencias bizantinas. El *aqua permanens* es el mercurio, la plata viva (Hg). «*Argentum vivum nostrum est aqua clarissima nostra*» [«Nuestra plata viva es nuestra agua más clara»] (*Rosarium Philosophorum, Art. Aurif.* II. 213). El *aqua* también es llamada «fuego» (ignis, ídem, pág. 218). El cuerpo es transformado por el agua y el fuego, lo cual constituye un perfecto paralelo de la idea cristiana del bautismo y de la transformación espiritual. <<

[70] *Missale Romanum*. El rito es viejo y, como *benedictio minor* (o *major*) *salis et aquae*, se conoce aproximadamente desde el siglo VIII. <<

[71] En *Isis, die Prophetin, zu ihrem Sohn Horos* (Berthelot, *Alch. Grecs.*, I, XIII) un ángel le trae a Isis un pequeño recipiente rebosante de agua transparente, el *arcanum*. Esto evidentemente es un paralelo del *kráter* de Hermes (*Corp. Herm.* Lib. I) y del de Zósimo (Berthelot: *Alch. Grecs*, II, LI, 8), donde el contenido es el *Nous*. En el φυσικά Κατ μυστικά del Pseudo Demócrito (Berthelot: *Alch. Grecs*, I, 65) se dice del agua divina que, al traer a la superficie la «naturaleza escondida», opera la transformación. En el tratado de Comarius encontramos las aguas milagrosas que producen una nueva primavera. (Berthelot: loc. cit., II, 281). <<

[72] Gnosius (en *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus*, etc., *cum Scholiis Dominici Gnosii*, 1610, págs. 44 y 101) habla de «Hermaphroditus noster Adamicus» cuando trata de la cuaternidad dentro del círculo. El centro, «*mediator pacem faciens inter inimicos*» [«mediador que hace la paz entre los enemigos»], es claramente un símbolo que reúne. (Véase *Tipos Psicológicos*). El hermafrodita proviene del «*draco se ipsum impraegnans*» [«dragón que se fecunda a sí mismo»] (véase *Art. Aurif.*, I, 303), el cual no es otra cosa que Mercurio, el *anima mundi*. (M. Majer: *Symb aur. mens*, pág. 43 y Berthelot: *Alch Grecs.*, I, 87). El *Ouroboros* es un símbolo hermafrodita. El hermafrodita es llamado también *Rebis* («hecho de dos») y es representado a menudo por una apoteosis (por ejemplo, *en Rosarium Philosophorum, Art. Aurif*, págs. 291 y 359; lo mismo en *Pandora*, 1588, (pág. 253). <<

[73] El *Aurea Hora* (Primera Parte) dice, citando a Senior: «*Est unum quod nunquam moritur, quoniam augmentatione perpetua perseverat; cum corpus glorificatimi fuerit in resurrectione novissima mortuorum… Tunc Adam secundus dicet priori et filiis suis: Venite benedicti patris mei*» [«Hay una cosa que nunca muere, pues vive por incremento continuo, cuando el cuerpo será glorificado en la resurrección final de los muertos… Entonces el Adam segundo le dirá la primero y a sus hijos: Venid, benditos por mi padre»], etc. <<

[74] Por ejemplo, Alphidius (que, probablemente, pertenece al siglo XII) dice: «*Lux moderna ab eis gignitur, cui nulla lux similis est per totum mundum*» [«De ellos nació la luz moderna que no tiene igual en el mundo»]. *(Rosarium Philolophorum, Art. Aurif.*, II, 248; lo mismo, *Hermes*, *Tract. Aur.*.) <<

[75] *El secreto de la flor de oro*. <<

[76] Cf.: «Traumsymbole des Individuationsprozesses». *Eranos-Jahrbuch*, 1935.
<<

[77] Véase A. E. Waite: The Secret Tradition in Alchemy, 1926. <<

[78] Véase: *Psychological Factors Determining Human Behavior*. Harvard *Tercentenary Publications*, 1936. <<